

٣٢



فصلية متخصصة محكّمة تعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمّة الاسلامية

يصدرها المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية

العدد الثاني والثلاثون . الدورة الثامنة. ربيع الثاني جمادى الثاني ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م

دراسات ساهم في كتابتها

واعظ زاده الخراساني - محمد باقر الحكيم
نادية محمود مصطفى - محمد على آذرشب
زكي الميلاد - علي المسيرى - مهنّد المبيضين
خزعل غازي - حيدر محلاتي - منى عبد الأمير

ملف المؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

٣٢

مجلة المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية

فصلية متخصصة محكّمة تعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الاسلامية

العدد الثاني والثلاثون، الدورة الثامنة، ربيع الثاني - جمادى الثاني ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م

١٤٢٢ - ٢٠٠١

قواعد النشر في المجلّة

* المجلّة تستقبل كلّ نتاج إسلاميّ من علماء الامّة الإسلاميّة ومفكريها وكتابها لأجل تثبيت شوكتها وتكريس وحدتها في أرجاء المعمورة.
* الآراء الواردة في الموضوعات لا تُعبّر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلّة.
* تسلسل الموضوعات يراعى لاعتبارات فنّية.
* يُرجى ممن يرفد المجلّة بنتاجاته الاحتفاظ بصورة منها، فإنّها لا تُعاد، نُشرت أم لم تُنشر.
* معيار النشر هو الموضوعية، والمستوى العلمي، والدقة، ودرجة التوثيق والانسجام مع هدف المجلّة.
* يفضل أن يكون النص مطبوعا على الآلة الكاتبة تجنباً للأخطاء المحتملة، وإن تعذّر ذلك فبخط واضح.
* يرفق مع كل دراسة أو بحث أو تقرير أو مراجعة كتاب تعريف بحياة الكاتب الفكرية وعمله الحالي.
* تحتفظ المجلّة بحقها في نشر المادة المجازة وفق خطة التحرير.

ثمن النسخة

داخل الجمهورية الاسلامية الايرانية ٢٠٠٠ ريال وخارجها ٥ دولارات أو ما يعادلها.
والاشتراك السنوي الداخلي ٨٠٠٠ ريال والخارجي ٢٠ دولاراً أو ما يعادلها.

المراسلات

الجمهورية الاسلامية الايرانية - طهران - ص. ب ١٥٨٧٥/٦٩٩٥، فاكس ٨٨٤٨٩٧٤، تلفون: ٨١٥٣٢٦٣ - ٨١٥٣٣٨١ - ٨٨٤٨٩٧٥ المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية .

الطباعة والنشر:

المجمع العالمي للتقريب

بين المذاهب الاسلامية

محتويات العدد

٣٢

الافتتاحية

الحبّ.. والتقريب

الحبّ من القيم السامية التي أودعها اللّه سبحانه في فطرة الانسان، وغذّاها بتعاليم الانبياء لتنمو وتزكو وتكون أساساً لعلاقات الافراد والجماعات.

هذه العاطفة الانسانية.. عاطفة الحبّ والمودّة.. هي أساس العقيدة لانها قاعدة الارتباط بين اللّه والانسان.. وأساس العلاقة بين الامة والنبي.. كما أنها أساس المجتمع الانساني الذي يقوم على قاعدة «المودة» بين الزوجين الذكر والانثى، ومودّة الابوّة والبنوّة.

علاقة الحبّ وراء كلّ التضحيات العظام من أجل المبدأ، ووراء كلّ خطوة قطعتها المسيرة البشرية على طريق الخير والكمال والجمال. فالعظام من أبناء البشر اضطرم في قلبهم حبٌّ لمثل أعلى، فاندفعوا نحو العطاء والبذل بدون حساب. وكل اندفاع نحو المثل الاعلى هو حركة حبٍّ نحو الله سبحانه وتعالى.

والحبّ يحتاج الى تربية وتهذيب مثل كل ما أودع في الفطرة الانسانية من قيم سامية.. والاسلام وضع منهجاً لتغذية هذا الحبّ وتربيته كي لا يندفن تحت ركام الاضغان والاحقاد والتناقضات التي تفرزها طبيعة «الطين» في وجود

الانسان.

ومن هذا المنهج: «المودة» في قربى رسول اللهﷺ، وهذه المودّة تـعمّقت في نفوس أبناء الأمة فكان لها التأثير الكبير في أحداث التاريخ وتغيير مسيرة المجتمعات الاسلاميّة.

كلّما ادلهمّت الخطوب وتفاقم الظلم في زمان ومكان نرى الأمة تلتف تحت راية يرفعها غالباً واحد من «القربى» فيسجل ملحمة في مقارعة الظلم ومقاومة الاستبداد، ويُبرز مافي الأمة من إرادة وحياة.

وهكذا شاء اللّه أن تكون المودة في قربى الرسول مزيجاً من عاطفة والتزام ورسالية على مرّ التاريخ.

وهذه المودّة جمعت على مرّ العصور تحت ظلّها كلَّ المذاهب والاتـجاهات الاسلامية، ولا أدلّ على ذلك من اجـتماع أبـي حـنيفة ومـالك وفـقهاء الحـجاز والكوفة والبصرة تحت لواء النفس الزكية، واجتماع العرب والبربر تحت لواء إدريس في المغرب، وأخيراً وليس آخراً اجتماع الامة في ايران، بل فـي العـالم الاسلامي تحت لواء عمامة سوداء ترمز الى «القربى» لاقتلاع أعتى طاغوت في العالم الاسلامي.

الحبُّ أساس كل خير، والغِلّ أساس كل شرّ.. الاسلام علّمنا أن نحبّ حـتى عدوّنا وأن نخاطبه بالتي هي أحسن لنحوّله الى وليّ حميم!! أين هذه التعاليم من واقعنا الاليم!!!

تنمية حبّ الله ورسوله وقرباه وأوليائه في النفوس أصل من أصول المنهج الاسلامي، وبدونها يتحول الانسان الى فظ غليظ القلب لايتصالح مع نفسه ولا مع الآخرين، وينفضّ الناس من حوله، لأن عـلاقة الحبّ إن تـمت فـانها تـطبع بطابعها كلّ علاقات الانسان مع الخالق والخلق، بل حتى مع الحيوان والجماد.

والمؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الاسلامية عقد جلساته في شهر ربيع الاول تحت عنوان «مكانة أهل البيت في الاسلام والامة الاسلامية» وأصدر بيانه النهائي تحت عنوان الآية الشريفة: ﴿**قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى**﴾، ووقف عند المرجعية العلمية لهذا الرهط الطاهر، وعند مواقف أهل البيت على مرّ التاريخ، كلّ ذلك من منظار التقريب بين الامة على أساس وحدة «المودة» ووحدة «الاتباع»، وباللّه التوفيق.

رئيس التحرير

التجديد في الفكر الإسلامي
عند الإمامية في ايران والعراق*

الاستاذ الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني
الامين العام

«ملخّص»

التجديد في الفكر الاسلامي تعبير عن طبيعة الشريعة الاسلامية في قدرتها على مواكبة تطور الحياة، غير أنّ هذا التجديد قد يصاب - كما تصاب كل المظاهر الايجابية - بحالة من الافراط والتفريط، من هنا لابدّ من وضع معالم محدّدة للتجديد كي لا يختلط الامر على الامة وعلى دعاة التجديد معاً.

والتجديد من الهواجس التي تشترك فيها جميع المذاهب والتيارات الاسلامية، وفي إطار مدرسة أهل البيت كان ثمة تجديد فقهي وتجديد حركي خلال القرنين الاخيرين، والمقال عرض موجز للتجديد على المسارين.

---

*- مقال مقدم الى مؤتمر تجديد الفكر الاسلامي المنعقد بالقاهرة ٢٠٠١م.

التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين وصحبه الميامين.

أيها الإخوة والأخوات الحضور السلام عليكم ورحمة الله وبعد:

حينما دُعيت إلى مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي لبّيت الدعوة بكل شعف وسرور، واغتنمت الفرصة لعرض موجز عن التجديد الإسلامي عند الإمامية أتباع أهل البيت في القرنين الأخيرين، إلى جانب ماحدث من التجديد عند المذاهب الإسلامية الأخرى، لنوضّح أن التجديد في الفكر الإسلامي لا يختص بقطر أو بمذهب من المذاهب، وليس حكرا على طائفة بل يشمل بحكم الطبيعة جميع الأقطار والمذاهب الإسلامية عامة، مع تقارب بينها في أسلوب التجديد، بل في المبدأ والمصير في بعض النواحي، ولاسيما في الجانب السياسي والاجتماعي، وفي تنوع وجهات النظر ومدى ما حققته من نجاح.

تمهيد:

وقبل البحث في صميم الموضوع لابد من الاجابة عن سؤال يخطر بالبال، وهو: ما المراد بالتجديد الإسلامي؟ فنقول: من ضروريات الإسلام كماله وتمامه وكذلك دوامه، وأنه خير دين لخير أمة ختم الله به الدين كله، فلا نبي بعد نبي الإسلام ولا شريعة بعد شريعته، ولا تبديل ولا بديل لاحكامه، فليس المراد بالتجديد الإسلامي أو التجديد في الفكر الإسلامي - وهو أقرب إلى الصواب - يقيناً انقطاع الشريعة وتبديلها بشريعة أخرى الهية أو بشرية، فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ﴿ماكان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾[١].

لكن هذا الاصل الضروري المتفق عليه بين الامة الإسلامة لايمنع من حدوث التحول والتجديد في طريقة استنباط أحكام هذا الدين من التفقه في الدين واستمرار بقائه حسب الحاجات، وعند تبدّل الحالات، وتغيّر الظروف، بل هذا التحوّل - كضمان لاستمرار الشريعة والاحتفاظ بها - شيء لازم، وهو أيضا أصل من أصول الشريعة الغراء من خلال التعمق في نصوصها ورعاية أحوال المكلفين، وهذا هو المراد بـ«الاجتهاد»، فالاجتهاد يوسّع الشريعة ويُطبّقها على مقتضيات العصر ويسايرها في جميع الاحوال مدى الدهور والاعصار. ولولا الاجتهاد لأصبحت الشريعة بتراء، ولبقيت الامة حيرى أمام المشكلات.!

فالمراد بالتجديد، عرض جديد للاسلام في عصر العلم بما يناسب الحضارة الجديدة والحياة المستجدة، مع الاحتفاظ بأصول الإسلام والمسايرة مع نصوص الكتاب والسنة.

ونحن نعلم أنّ التجديد والتحويل يلازمان الاجتهاد في الدين. وقد بدأ بعد عصر النبي صلى الله عليه وآله مباشرة، وتوسعت دائرة الاجتهاد عند الصحابة والتابعين شيئا فشيئا حتى حدثت في أواسط القرن الثاني قفزة إلى الأمام في حقل الاجتهاد بظهور المذاهب الفقهية، بل الكلامية، مع الاختلاف في أصولها وقواعدها، فظهر هناك تعارض وتسابق بينها، ومن أبرزها تلك المقابلة بين مدرسة الرأي في العراق، وكان على رأسها الإمام أبو حنيفة، وبين مدرسة الحديث في المدينة وكان على رأسها الإمام مالك.

وفي هذا الزمان بالذات، شُكّلت مدرسة آل البيت الفقهية - وقد كان لها جذور منذ عصر الامام علي عليه السلام - وكان على رأسها الامام محمد بن علي الباقر ثم ابنه الامام جعفر بن محد الصادق، وكانت هذه المدرسة من حيث رفضها للقياس واعتمادها على العقل في فهم الكتاب والسنة وفي تبيين العقيدة كالواسطة بين

هاتين المدرستين. ومع احتسابها في عداد المذاهب الاخرى ومنها المذهب الزيدي الذي كان مبتنياً على السياسة أكثر من الفقاهة، صارت المذاهب ثلاثة أو أربعة فتقدمت جنبا إلى جنب إلى الامام، وتوسعت في الفروع مع ماكان بين أئمتها من الروابط والوشائج ولاسيما بين الامامين أبي حنيفة ومالك، وبين الامامين الباقر والصادق، كما يظهر من كتاب الموطأ لمالك، ومن جامع المسانيد الحاوي لروايات الامام أبي حنيفة، ففي هذين الكتابين وغيرهما أحاديث يرويها الامام مالك عن الامام الصادق، والامام أبو حنيفة عن الامامين الباقر والصادق كليهما مما يشعر بوجود الوداد بينهم وأن الامامين أبا حنيفة ومالكاً كانا يكنّان الاحترام لهذين الامامين من آل البيت. ثم استحدثت آراء جديدة وتحوّل عظيم في كل من تلك المذاهب.

أما عند أهل السنة فقد برز شيء من التجديد على يد الامام الشافعي (ت ٢٠٤هـ - ٨٢٠م)، وتجديد أكثر على يد الامام أحمد بن حنبل، حيث رفض المذاهب كلّها، ولاسيما التي بُنيت على الرأي والقياس وكانت همته مصروفة للرجوع إلى طريقة الصحابة والتابعين قبل ظهور المذاهب، وإلى الاعتبار بالحديث أكثر من ذي قبل. فظهر عند أتباعه مذهب جديد باسم المذهب الحنبلي. ثم برزت بعده عدة مذاهب، أشهرها مذهب الامام داود بن علي (ت ٢٧٠هـ - ٨٨٤مـ) وبعده أُغلق باب الاجتهاد المطلق، وإن بُذلت وتواصلت في كل مذهب جهود مشكورة واجتهاد محدود على رأي إمامهم، واستدام الأمر كذلك حتى العصر الاخير الذي ظهر فيه التجديد في الفكر الإسلامي الذي كان من أبرز آثاره فتح باب الاجتهاد عند كثير من علماء المذاهب.

أما المذاهب الامامي فظلّ في عصر الأئمة من آل البيت ومابعده إلى أواسط القرن الرابع الهجري مكتفيا بالكتاب وما روي من السنة عن الأئمة، مع شيء

قليل من تفريع الفروع وإعمال القواعد الاصولية، فكان الفقهاء إلى هذا الوقت أقرب إلى أهل الحديث من أهل الاجتهاد. وفي هذا الوقت توسّعت طريقة الاجتهاد وعملية تفريع الفروع على يد عدة رجال كالشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ - ١٠٤٤م) ومعاصريهم ومن تتلمذ عندهم واقتفى آثارهم، فحينئذ تبدلت طريقة أهل الحديث بطريقة أهل الاجتهاد، وظهرت مؤلفات لهؤلاء وغيرهم في علم أصول الفقه.

فهذه مرحلة من التجديد في الفقه الشيعي الإمامي، ومن أبرز الفوارق بينها وبين المرحلة السابقة أن الفقه كان في المرحلة الاولى مبنيا على دليلين الكتاب والسنة ومحصوراً في النصوص وفي هذه المرحلة انضمّ إليهما دليل ثالث هو الاجماع، ثم في القرن السادس انضمّ إليها دليل رابع هو العقل بصورة رسمية وكان له جذور في المذهب ولاسيما في حقل العقيدة. فأصبحت الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل مدار الاجتهاد والاستنباط عند فقهاء الإمامية إلى هذا العصر، مع ما ظهرت من التحوّلات في كل عصر من قبل الفقهاء العظام في الفقه الاجتهادي.

ولابد لنا من بيان المراد بهذه الأدلة الاربعة، فالكتاب متفق عليه بين جميع المذاهب، أما السنة فالمراد بها سنة النبي، إلا أنها رويت من طريقين: طريق الصحابة، وهي مادوّنت في الصحاح والمسانيد، وتمسك بها أهل السنة، وطريق أهل البيت، وهي ما جمعها الإمامية في كتبهم وهي السنّة الغالبة عندهم، استناداً إلى حديث الثقلين عن النبي صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي». وهذا حديث مشهور، بل متواتر إلى جانب حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله، وجاء فيه «كتاب الله وسنّتي»، وللبحث عن هذين الحديثين مجال واسع. هذا مع أن فقهاء الإمامية إذا بلغهم شيء من سنّة النبي من غير طريق العترة بسند

موثوق به يأخذون به وهذا كثير في الفقه.

والمراد بالاجماع عندهم اتفاق جماعة يكون الامام المعصوم من جملتهم، دون اتفاق الفقهاء كما عند أهل السنة، ولهم في بيان ذلك وفي أقسام الاجماع باعٌ طويل في علم الاصول.

أما المراد بالعقل عندهم فليس العمل بالقياس ولا الاعتبار بالمصالح المرسلة - لأنه تشريع محرم عندهم - بل المراد به ما استقلّ به العقل عند فقدان الدليل واعوزاز النص، فحينئذ يرجعون إلى ماحكم به العقل في هذه الحالة، ويُعبّرون عنها بالاصول العملية التي تختلف مجاريها بحسب الحالات، وهي البراءة والاحتياط، والاستصحاب والتخيير. وقسمٌ كبيرٌ من أصول الفقه عندهم خاص بهذه الاصول ومواردها وأقسامها. وهذا التفصيل أيضا من ثمرات التجديد الذي نشرحه هنا.

بداية التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية:

وبعد هذا العرض السريع لطريقة الاستنباط عند الإمامية وخلفيّاتها نقول: منذ قرنين - أي من أواخر القرن الثاني عشر إلى أوائل القرن الرابع عشر الهجري - برز التجديد عند الامامية في ناحيتين: في طريقة الاستنباط الفقهي، وفي حقل السياسة والاجتماع والقانون.

١- التجديد في الاستنباط الفقهي:

كانت طريقة الاستنباط كما سبق مبنيّة على الادلة الاربعة مع مافيها من التقدّم التدريجي والتوسع في المباحث الفقهية والأصولية، إلى أن برز عالم محدّث باسم المولى محمد أمين ابن محمد شريف الاسترابادي المتوفى عام

١٠٣٣[٢]، وكان قاطنا بمكة ومات بها، وأستاذه الميرزا محمد علي الاسترآبادي والمتوفى (١٠٢٨هـ - ١٦١٩م) كان قاطنا بمكة أيضا، ومع تضلعه البارع في الحديث والفقه وفي علم الرجال، وله آثار فيها، على طريقة أصحابه الإمامية بدا له رأي في الرجوع إلى عصر المحدّثين قبل القرن الرابع، فأوصى تلميذه محمد أمين بأن يؤلّف في ذلك ويدعو الفقهاء إلى اتّباعه، فألّف هذا كتابه «الفوائد المدنية» الذي فرغ منه عام ١٠٣١ بمكة المكرمة. وقد حمل فيه على الفقهاء، واتهمهم باتّباع طريقة أهل السنة والعدول عن طريق أهل البيت، فأحدث ضجّة في الاوساط العلمية، ومال إلى طريقته جماعة من المحدثين والفقهاء أمثال المولى محمد تقي المجلسي المتوفى عام (١٠٧٠ هـ - ١٦٦٠م) والمولى محسن بن مرتضى الفيض الكاشاني (ت ١٠٩٠ هـ - ١٦٨٠م) وغيرهما، وحدث جدال عنيف بين أتباعه وأتباع المجتهدين. ومما يقول صاحب الروضات في ذلك: «أسسّ بين أهل الحقّ أساس الخلاف والنفاق، وأوقد فيهم نائرة الفتنة والشقاق.. فَرّق بين الأخباريين والمجتهدين»[٣].

وهذا الرجل أنكر دليلين من الأدلة الأربعة، أي الاجماع والعقل، واكتفى بالكتاب والسنة مع حصره تفسير القرآن بما جاء عن الأئمةعليهم السلام ، فرجع الأمر إلى الأخبار فقط، ولهذا سُمّيت هذه الطائفة بـ«الأخبارية» في قبال المجتهدين أو الاصوليين، وقد أنكر محمد أمين وأتباعه علم الأصول رأسا، واكتفوا بالاحاديث المرويّة في الكتب الأربعة وغيرها.

وعندي رأي في سبب اعتناقه مع أستاذه لهذه الطريقة، وهو أنهما عاشا بمكة مدة من الزمان بين الحنابلة والسلفية من أهل السنّة، فأثرت فيهما طريقتهم، مع فارق بين الطريقتين وهو أن السلفية رفضوا آراء المذاهب، واكتفوا بالكتاب والسنة، مع التركيز على السنة الواصلة إليهم في كتب الصحاح والمسانيد، أما

الأخبارية فرفضوا الاجتهاد واكتفوا بما وصل إليهم من أقوال أئمة أهل البيت.

وعلى الرغم من بقاء الناس على اتّباع المجتهدين، إلاّ أن موجة الأخبارية توسعت واعتنقتها جماعة من العلماء بين مفرط ومعتدل في الهجوم على المجتهدين.

ومن المعتدلين ملا عبد الله التوني والسيد نعمة الله الجزائري المتوفى (١١١٢هـ) والشيخ يوسف البحراني، حيث رفضوا مانَسَب محمد أمين إلى المجتهدين من تخريب الدين، يقول البحراني بشأنه: «هو أوّل من فتح باب الطعن على المجتهدين بل نسبهم إلى تخريب الدين وما أحسن ولا أجاد، ولا وافق الصواب والسداد»[٤]. بل كاد أن يميل إلى الاخبارية السلطان فتحعلي شاه ثاني ملوك السلة القاجارية. باغواء رجل من المُفرطين باسم ميرزا محمد بن عبد النبي الأخباري المقتول عام (١٢٣٢هـ - ١٨١٧م) لولا أن صَرَفه عنها إمام كبير من المجتهدين باسم «الشيخ جعفر بن خضر الحلي كاشف الغطاء» (ت ١٢٢٧هـ - ١٨١٢م).

وبالجملة فهذه الحركة الأخبارية، أو البدعة الجديدة - كما كان المجتهدون يُعبّرون عنها - جَعلت الفقهاء يقفون أمامها، وعّدوها خطرا على ساحة الفقه، حيث تجعله عاجزا عن حلّ مشاكل الناس إلاّ على العمل بالاحتياط، الذي قد انتهت الأخبارية في سيرها اليه، فكانوا يحتاطون في الشبهات ولاسيما الشبهات التحريمية، مع أن طريقة الفقهاء المبنيّة على علم الاصول فيها مجالٌ واسع للعقل وتناسق مع الحاجات التي تتزايد كل يوم. فقام الفقهاء بتقوية علم الأصول برؤية جديدة، وألفوا كتباً في إبطال طريقة الأخبارية، وفرّقوا بينها وبين طريقة المجتهدين بأمور أنهاها بعضهم الى الأربعين، وقد ذكر صاحب الروضات[٥] ثلاثين فرقا.

وقد طالت المعارضة بين الفريقين حتى نبغ في أواخر القرن الثاني عشر الهجري عالم كبير عملاق في طريقة الاجتهاد باسم آقا محمد باقر البهبهاني المشهور بـ «الوحيد البهبهاني» والأستاذ الاكبر (ت ١٢٠٦هـ - ١٧٩١م)، وكان معاصراً لكبير علماء الاخبارية المعتدلين وهو الشيخ يوسف البحراني المتوفى عام ١١٨٦هـ، وقد جرت بينهما محاورات معروفة في تاريخ الاجتهاد. فألف الوحيد في إبطال طريقة الاخبارية كتباً ورسائل، منها «رسالة الاخبار والاجتهاد». واجتمع عنده جماعة من الطلبة، فربّاهم على طريقة الاجتهاد، فاستمروا على منواله، وقد برز جملة منهم في إيران والعراق، ولا نريد ذكر أسمائهم احترازا من الاطالة فقاموا بإرساء الطريقة الأصولية والاجتهادية، وقد ألغوا طريقة الأخبارية حتى أخرجوا أتباعها من الساحة، فتركوها للاصوليين، وانعزلوا وتفرقوا أيادي سبأ في البحرين والبصرة والأحساء وغيرها. وقد بقيت منهم قلة في هذه البلاد.

وبذلك انبثقت نهضة عارمة في أسلوب الاجتهاد، وظهرت آراء جديدة من خلال هذا الجهاد الفكري لبعض أتباع «الوحيد» ومَن بعدهم، حتى جاء دور المجتهد الكبير الامام الزاهد الجليل الشيخ مرتضى الانصاري (ت ١٢٨١هـ - ١٨٦٤م) الذي يرتقي نسبه الى جابر بن عبد الله الصحابي - فأخذ عن هؤلاء في النجف وكربلاء حتى بلغ مرتبة الاجتهاد، ثم طاف بلاد إيران ليأخذ العلم عن كل من بقي منهم، حتى حضر عند المتجهد الكبير ملا أحمد النراقي المتوفى (١٤٤٢هـ - ١٨٢٨م) القاطن ببلدة «كاشان» - وكان قد تتلمذ في شبابه عند الوحيد البهبهاني ثم عند ميرزا محمد مهدي النراقي والده، والسيد محمد مهدي بحر العلوم (المتوفى عام ١٢١٢هـ - ١٧٩٧م) وغيرهما من تلامذة الوحيد - فوجده بحراً في الفقه والاجتهاد، وكانت له آراء جديدة، منها نظرية ولاية الفقيه

التي تبناها الامام الخميني في بناء النظام الاسلامي، ومنها «كفاية رؤية الهلال في مكانٍ واحدٍ لجميع الأقطار» التي تبناها الامام الخوئي أكبر مجتهدي العصر في العراق، فأقام الانصاري أربع سنين عند ملا أحمد النراقي في تلك البلدة الصغيرة، فأكمل دراسته ورجع الى النجف، حيث صار من أكبر مدرسيها، ثم نال المرجعية العظمى بعد رحيل العلامة الشيخ محمد حسن المتوفى عام (١٢٦٦هـ)، صاحب كتاب «الجواهر في الفقه»، وهو أكبر موسوعة فقهية عند الامامية بل عند سائر المذاهب الاسلامية لحدّ الآن.

وحدثت للانصاري بعد هذا الجُهد البليغ آراء مبتكرة في الفقه والاصول، وهي لاتزال محور الأبحاث في هذين العلمين، وقد جمع آراءه الاصولية في كتاب «فرائد الاصول»، وهو من الكتب الدراسية العليا إلى هذا الوقت، وكل من جاء بعده فهو عيال عليه في علم الاصول، وكذلك في مباحث البيع اتكالاً على كتابه (المكاسب) وان كانت لهم آراء جديدة الا أنها تحوم حول آراء الانصاري، مع شيء من النقض والإبرام.

وقد خرج من مدرسته علماء كبار كان لهم دور كبير في حقل الفقه والسياسة وفي تأسيس النظام الدستوري في إيران والعراق، وبذلك ارتبط التجديد الفقهي بالتجديد السياسي والاجتماعي الذي سنتحدّث عنه.

٢- التجديد في الفكر السياسي والاجتماعي:

التجديد في الفكر السياسي عند الامامية وإن حدث بشكل واضح وملموس متزامنا مع حدوث التجديد في مصر وفي شبه القارة الهندية وتركيا وغيرها من البلاد الاسلامية، كما سنتداوله بالبحث، إلاّ أنه كان له جذور قريبة وبعيدة عندهم، أما البعيدة العهد فهي تلك النزعة الثورية التي نشأت عليها الشيعة من

بدء تاريخها، وكانت منبعثة من اتّباع الأئمة من أهل البيت الذين كانوا يقاومون الحكّام دائما، إما حرباً وإما رفضاً، وقد انتهت هذه النزعة الثورية الى ثورات دموية وحركات سياسية في شرق العالم الاسلامي وغربه، وآخر حركة من هذا النوع هي إقامة الحكم الشيعي في بلاد إيران على أيدي الصفوية، وهي وإن كانت في بدء ظهورها حركة صوفية إلاّ أنّ الفقهاء تدخلّوا في الأمور وأخذوا زمامها بأيديهم فأيّدوها بكل ما عندهم من المقدرة العلمية والفقهية، حتى صارت مجاري الأمور بيدهم، وكانت تسير تحت إشرافهم، وكان لهم دور كبير في الحرب أو الصلح، حتى استقر المذهب في البلاد، وبعدها جرت حروب بين الملوك القاجارية وإمبراطورية روسيا، وكان للعلماء دور كبير في تحريض الناس الى معارك الحرب، وعدّة منهم شاركوا في ساحة المعركة كالسيّد محمد المجاهد وملا أحمد النراقي الذي سبق الحديث عنه وغيرهما.

ولهم رسائل بعنوان: «الجهادية والخراجية». فالعلماء لم يكونوا منعزلين عن السياسة والحكم قبل هذا التجديد أيضا، بل كانت لهم الاسهامات المباشرة. في أمور الناس، وفي الحكم والسياسة، حتى جاء دور التجديد الأخير الذي قلنا: إنه بدأ متزامنا مع التجديد في سائر الأقطار الاسلامية مع وحدة المبدأ والمصير على يد عالم مفكّر ثائر وهو السيد جمال الدين الأفغاني الأسد آبادي (ت ١٣١٥هـ - ١٨٩٧م). ولا مجال لنا في هذا المقال للحديث عن موطنه الذي خرج منه، فقد بادر «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية» إلى إقامة مؤتمر في طهران تكريما له وتنويها بأعماله وآثاره بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته قبل عامين، وبحث المؤتمرون حول السيد من جميع النواحي ومنها موطنه. ولم يبق شكّ عندنا من خلال الأبحاث أنه إيراني ولد في أسد آباد من أعمال همدان، وفيها عشيرته وأقرباؤه وبيوتهم وقبورهم - وقد زارها المؤتمرون -

ويعرفون بـ«الجمالي» انتسابا إلى السيد. وقد ألّف ابن اخته الذي كان معه عند حضوره في إيران - وهو لطف الله الجمالي - كتابا في ترجمته، ويُرى معه في الصور الفوتوغرافية.

وخلاصة حياته أنّه وُلد في قبيلة من الاشراف قطنت تلك البلدة منذ عدة قرون ينسبون إلى الإمام الحسين عليه السلام، فخرج مع والده إلى قزوين فتعلّم بدايات العلم، ثم أتى طهران عاصمة البلاد وحضر يوما مجلس عالم كبير هناك باسم السيد محمد صادق الطباطبائي، وهو طفل لم يتجاوز العاشرة فسمع درسه ثم أشكل عليه، حتى أحسّ الأستاذ أن هذا الطفل الصغير نابغة فأمر بعمامة فوضعها على رأسه، وطارت قصته في الاوساط العلمية في البلد. ثم سافر إلى النجف الاشرف وحضر بحث المولى مرتضى الانصاري الذي تحدّثنا عنه في هذه المقالة، وأنس بالحركة الفقهية الجديدة واستفاد منها في أعماله وآرائه. وبعد مدة من الزمن قال له أستاذه إذهب إلى الهند - لما رأى عنده من النبوغ - ليطّلع على الحضارة الجديدة التي جاءت بها إنكلترا، ويَعْرِف العالم الحديث، فسافر إلى الهند، ومن هناك إلى أفغانستان، وكان له دور كبير في البلدين، ثم سافر إلى القاهرة حيث بقي فيها ثماني سنين، وكان يُدرّس علم الكلام والفلسفة الاسلامية، فحضر عنده جماعة، منهم الامام الشيخ محمد عبده وآخرون، وهناك تجلّت شخصيته العلمية والسياسية، وهناك قال لعبده: إنه من أفغانستان فاشتهر بالأفغاني من قبله وكان يتظاهر بذلك في كثير من الاقطار إلا في إيران، فكان في أفغانستان يُوقّع: «جمال الدين الرومي»، وفي مصر والهند وتركيا: «جمال الدين الأفغاني»، وفي إيران وفي رسائله إلى الايرانيين: «جمال الدين الحسيني» كل ذلك حذرا من وقوف الناس على مذهبه، فيمنعهم ذلك من الحضور عنده والاتصال به ومع ذلك فنحن لا نُصرّ على ذلك، كما كان

السيد نفسه إلى آخر أيام حياته يتحاشى عن إبراز موطنه.

وبعد هذا العرض السريع عن حياته وموطنه نتحدّث بموجز عن أفكاره وأعماله وآثاره الحكيمة التي منها هذا الذي نسميّه «التجديد الفكري في الاسلام»، فقد أثار هذا السيّد حركة سياسية واجتماعية بل ثقافية واسعة في بلاد الاسلام، وقد طاف بها والتقى فيها برجال الحكم وبرجال الدين معاً، ونفث في نفوسهم روحا جديدة وفكرا ثوريا، كما طاف في بلاد الإفرنج ولاسيما انكلترا وفرنسا وروسيا، وبقي فيها زمنا تعلّم لغاتها وعرف مصير الحياة فيها، وأنس بالتجديد العلمي والثقافي والسياسي في تلك البلاد، كما التقى فيها ببعض أصحاب الرأي والمستشرقين. فحصلت لديه خبرة استفاد منها في دعوته الاصلاحية في بلاد الاسلام، إضافة إلى ماعنده من العلوم والمعارف الاسلامية، ومن النبوغ والفراسة والذكاء التي قال عنها الامام عبده:[٦] إنها لم توجد إلاّ في الانبياءعليهم السلام . علاوة على زهده وشجاعته وأنه ماكان يخاف إلا الله جل جلاله، وكان خطيبا بليغا يتصرّف في النفوس ويسيطر على العقول.

وقد بدأ حركته الاصلاحية من أفغانستان، ثم الهند، ثم مصر، ثم ايران وانتهاءً بـ(تركيا) حيث تُوفّي أو استُشهد، ودفن فيها، ثم نقل جثمانه إلى أفغانستان.

وكانت حركة الافغاني جامعة ذات شُعَب.

أولاً: بعثَ حياةً جديدة في الأمة الاسلامية كي تستيقظ من رقدتها وتصحو من غفلتها، وتتقدّم إلى الأمام وتتخلص من انحطاطها وتأخّرها، وتعرف موقفها بين الأمم في العالم الحديث.

ثانيا: ارجاعها الى الاسلام الأصيل الذي جاء به نبيّها، وعمل به المسلمون في صدر حياتهم، فبلغوا الى تلك العزة والعظمة. كذلك رجوعها الى فهم صحيح

للكتاب والسنة عاريا عن الشوائب وبعيدا عن الانحراف عن الصراط المستقيم ومستهديا بنور العلم والدين معاً وفق متطلّبات العصر.

ثالثاً: الدعوة الى وحدة الأمة الاسلامية سياسيا وثقافياً واقتصاديا، والتركيز على إقامة العدل في جميع المستويات ولاسيما في حقل الحكم والسياسة، وقد بذل السيد جهده طوال حياته الاصلاحية وأحدث ضجّة كبيرة في البلاد التي زارها وأقام فيها مدة طالت أو قصرت، ولاسيما عند المثقفين وأولي الامر وأصحاب الفتوى في تلك البلاد. وربّىٰ فيها جيلا من العلماء والشخصيات ولاسيما في مصر مثل الامام محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م) وغيره ممن كان له دور كبير في الجهاد السياسي والثقافي والديني. وهناك رجال في الهند وإيران وتركيا ممن دعا الى إقامة العدل في حقل السياسة والحكم الدستوري في تلك البلاد والاستخلاص من نير الاستعمار الاجنبي، والاستبداد الداخلي ولاسيما في مصر والهند. ونحن نعرف أنّ كثيرا منهم التقوا بهذاالسيد وأخذوا منه الفكر الثوري والسياسي وطريقة مجابهة الاستعمار والاستبداد وأذنابهما في تلك البلاد وهذا أمر معلوم عندكم في مصر لايحتاج الى البيان.

ونخصّ بالذكر بلدنا إيران فان أكثر المصلحين في القرن الرابع عشر الهجري كانوا ممن التقوا بالسيد لدى رحلته اليها مرتين في أواخر القرن الثالث عشر الهجري[٧].

منهم السيد محمد الطباطبائي أحد الدعاة الى الحكم الدستوري وهو ابن السيد محمد صادق الطباطبائي أول من كشف الستار عن نبوغ السيد، وهو صبيّ لم يبلغ الحلم والذي ألبسه بزّة علماء الدين. ومنهم بعض الصحفيين الذين أيدّوا الحكم الدستوري في خارج إيران مثل السيد جلال الدين الحسيني

الكاشاني (مؤيد الاسلام) فانه بعد ما تعلّم في إصفهان والنجف الاشرف عاد الى إيران والتقى بالسيد جمال الدين الافغاني في (بندر عباس) حيث توقف فيها خمسا وأربعين يوما وكان يعاشر السيد فيها ليل نهار، وبعد مدة من الزمن قام فيها بأعمال إصلاحية راح إلى بمباي عام ١٣٠٨هـ ثم إلى كلكته، وكانت له مكاتبات ورسائل الى السيد حينما كان مقيما في لندن. وعلى أثر ذلك قام بإصدار الصحف، ومنها «جريدة حبل المتين» التي كانت تنشر في إيران وتُحرّض الاصلاحيين على الصمود والثورة. فكان لهذه الجريدة دور كبير في استقرار الحكم الدستوري في إيران[٨].

والذي يلفت النظر هو التماثل الفكري والثقافي بين من تأثر بالسيّد في إيران وفي مصر. جاء في ترجمة الامام عبده في كتاب الأعلام للزركلي: قال أحد ممنّ كتبوا عنه تتلخّص حياته في أمرين: الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومات من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

وفي نفس الوقت كان يعيش عالم في إيران ممن تأثّروا بالسيد باسم «الشيخ هادي نجم آبادي» المتوفى عام ١٣١٩هـ أي قبل محمد عبده بأربع سنوات، وبعد السيد بأربع سنوات - فكان يدعو الناس - وهم يجتمعون خارج بيته عند الباب كل يوم - إلى تحرير الفكر وإلى إقامة العدل والحكم الدستوري. وله كتاب باسم «تحرير العقلاء» وكان يجاهد في سبيل تنوير الأفكار وإقامة الدستور، حتى استقرّ بعده بخمس سنين في عام ١٣٢٤هـ [٩].

ومهما نسينا أثر السيّد ودوره في إيران والعراق فلا ننسى تلك الرسائل التي أرسلها بعد خروجه من إيران في زيارته الثانية إياها إلى رأس علماء الشيعة والمرجع الأعلى: السيّد محمد حسن الشيرازي (ت١٣١٢هـ) في العراق - وكان

من أكبر تلامذة الشيخ الانصاري والقائم مقامه في المرجعية الكبرى - وكذلك إلى أكبر علماء البلاد في إيران [١٠].

وقد حمل فيها على تلك المعاهدة الاستعمارية التي عقدها شاه ايران ناصر الدين شاه المقتول عام ١٣١٣هـ مع انكلترا بشأن احتكار التنباك، حيث نهضوا جميعا ضدها فحرّموا [١١] شرب التبغ فامتنع الناس من شربه حتى زوجات الشاه في البلاط، فأُجبر الشاه على نقضها ورفع اليد عنها.

وهذه الحركة من أبرز أعمال السيد فيما يرتبط بايران والعراق، وكانت أوّلَ مرحلة من مراحل الجهاد لاقامة الحكم الدستوري وهدم نظام الاستبداد في البلدين. ثم تلاها قيام المسلمين شيعة وسنة في العراق تحت قيادة الشيخ محمد تقي الشيرازي المتوفي عام (١٣٣٨هـ - ١٩٢٠م) وقبله بزعامة السيد محمد كاظم اليزدي (ت١٣٣٧هـ - ١٩١٩م) وكانا من تلامذة السيّد الشيرازي، ومن أكبر مراجع التقليد بعد رحيل السيد الشيرازي - ضد انكلترا حينما احتلت العراق بعد الحرب العالمية الاولى فأخرجوها منها ونالوا الاستقلال الذاتي وحررّوا البلاد.

وللحديث عن دور السيد ومَن تأثر به من علماء الدين ورجال السياسة في ايران والعراق وتركيا ومصر وغيرها مجال واسع. وبذلك حدث التجديد السياسي والثقافي والفقهي معاً للشيعة الامامية في بلادهم ولاسيما في إيران والعراق. وقد قلنا آنفا إنّ هناك علاقة وثيقة بين تلك الحركة الفقهية التي بدأت في أواخر القرن الثاني عشر وهذه الحركات السياسية والثقافية في بداية القرن الرابع عشر وأواخر القرن الثالث عشر الهجري.

الهوامش:

١- الاحزاب / ٤٠ .

٢- روضات الجنات، الطبعة الحجرية ص ٣٣. والذريعة إلى تصانيف الشيعة ج ١٦، ص٣٥٨.

٣- المصدر السابق، ص ١٢٣ و ٢٣.

٤- المصدر السابق / ص ٣٩.

٥- المصدر السابق / ص ٣٦.

٦- حياة الامام عبده: أعمال الافغاني.

٧- رسائل مشروطيت تأليف الدكتور غلامحسين زرگري نژاد ص ٧٧.

٨- تاريخ نهضتهای فكري ايرانيان - تأليف عبد الرفيع المجلد الاول ص ٦٢٠.

٩- تاريخ نهضتهای فكري ج ٣، ص ١٤٤٩.

١٠- هذه الرسائل جاءت في كتاب حياة الامام عبده في أعمال السيد جمال الدين الافغاني.

١١- تاريخ نهضتهای فكري ج ٣، ص ١٤٤٣ وفي غيرها من المصادر الكثيرة.

المجتمع الانساني في القرآن الكريم

- ٩ -

الاستاذ السيد محمد باقر الحكيم
رئيس المجلس الاعلى للمجمع

«ملخص»

الانسان والمجتمع الانساني هدف أساسي في القرآن الكريم لما حظي به الكائن البشري من كرامة عند الله، ومكانة في الكون، وقدرة على الخلافة. وسور القرآن الكريم تتناول جوانب شتى مما يرتبط بالانسان والمجموعة البشرية في إطار عقائدي تارة واجتماعي وتاريخي وأخلاقي تارة أخرى.

والاستاذ الباحث تناول في الحلقات السابقة مباحث تمهيدية ودخل في موضوع الاستخلاف وفصّل القول في نظرية خلافة الانسان على ظهر الارض ثم عرج على مصطلح المجتمع وتحدث عن عناصر المجتمع الانساني في نظرية الشهيد محمد باقر الصدر. ثم تحدث عن الثورة والتغيير بالشريعة وقاعدة التغيير في المجتمعات الانسانية وتناول أنواع المثل العليا التي تتحرك الساحة الاجتماعية من خلالها، وتحدث عن الشهوات والميول النفسية والاجتماعية

التي أودعها الله في الانسان، وعن القوى المادية الكونية والاجتماعية، ثم تناول ثلاثة ظواهر هي: الطاعة للطغاة والسادة الكبراء. والطاعة والركون إلىٰ الشهوات والميول النفسية، والولاء لغير الله ولإعدائه..

تأثير (الهوىٰ) علىٰ عناصر الوحدة

مرّ المجتمع الإنساني في بداية تكوّنه بدورين، أشرنا إليهما سابقاً، وهما: دور الحضانة الذي يمثل دور وجود الإنسان في الجنة.

ودور الوحدة الفطرية الذي عاش فيه الإنسان بعد أن أُخرج من الجنة علىٰ شكل مجتمع واحد، معتمداً في وحدته تلك علىٰ العناصر التي تهدي إليها الفطرة التي فطره الله تعالىٰ عليها؛ وكانت مهمة الدين والأنبياءعليهم السلام أثناءه هو التوجيه والإرشاد إلىٰ الهدىٰ الإلهي والإشراف علىٰ حركة المجتمع الفطرية تلك.

كما أشرنا، إلىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ قد أودع في الإنسان العقل والهوىٰ جنباً إلىٰ جنب، وجعل له الإرادة والاختيار، فأختار بإرادته طريق الهوىٰ وقدمه علىٰ ماتدعو إليه الفطرة السليمة وما يحكم به العقل.

ويبدو من القرآن الكريم أن السبب الرئيس في حدوث الاختلاف داخل المجتمع، هو:الهوىٰ والطغيان الذي أودعه الله تعالىٰ سبحانه في نفس الإنسان وجعل العقل والفطرة والهدي الإلهي مسيطراً عليه؛ ومن خلال تأثير الهوىٰ انتقل المجتمع الإنساني من دور الوحدة إلىٰ دور الاختلاف.

ولكن كيف أمكن للهوىٰ أن يؤثر علىٰ عناصر الوحدة الفطرية مع وجود العقل والفطرة الإنسانية والهدي الإلهي؟

إن من الواضح أن الهوىٰ لا يتحرك في الإنسان ولا يؤثر في عوامل الوحدة إلا من خلال وجود الأرضية المناسبة لذلك.

وقد بيّن العلامة الطباطبائي والسيد الشهيد الصدر(قدهما) أن هذه الأرضية قد نشأت بسبب التطور الذي حصل في المجتمع من خلال الاختلاف في المواهب المكتسبة، والظروف المحيطة، والفرص التي يحصل عليها الإنسان في حركته الاجتماعية، ومن ثمَّ المواقع والقدرات والإمكانات التي يتفوق فيها على الآخرين في الخبرة والتجربة، أو في قوته البدنية، أو اكتشاف بعض الموارد الطبيعية، أو السيطرة عليها دون الإنسان الآخر، والتى تفتح أمام الإنسان أبواب الاستغلال والاستثمار.

وحينئذٍ، يبرز دور الهوىٰ في هذا الإنسان الذي يحصل علىٰ هذه القدرات والإمكانات فيتحول إلىٰ إنسان لا يفكر إلا في الحصول علىٰ رغباته والإغراق في إشباع غرائزه فينساق مع هواه من خلال السيطرة علىٰ الآخرين وتسخيرهم واستغلالهم ليزداد مالاً وولداً أو قدرة وقوة، ليصبح ذا سلطة وجاه وسيادة، وبذلك تتمزق وحدة المجتمع ويتحول إلىٰ مجتمع صراع وتناحر واختلاف بينه وبين من يرفض سيطرته وهيمنته.

قال العلامة(قده): ومن هنا يعلم أن قريحة الاستخدام في الإنسان -يعني فطرة الإنسان علىٰ استخدام الآخرين وتسخيرهم- بانضمامها إلىٰ الاختلاف الضروري بين الأفراد من حيث الخلقة - وإن كانوا بحسب الصورة الإنسانية متساويين- ومنطقة الحياة والعادات والأخلاق المستندة إلىٰ ذلك، وإنتاج ذلك للاختلاف الضروري من حيث القوة والضعف يؤدي إلىٰ الاختلاف والانحراف عن ما يقتضيه الاجتماع الصالح من العدل الاجتماعي، فيستفيد القوي من الضعيف أكثر مما يفيده، وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه ويقابله الضعيف المغلوب مادام ضعيفاً مغلوباً بالحيلة والمكيدة والخديعة، فإذا قوي وغلب قابل ظالمه بأشد الانتقام، فكان بروز الاختلاف مؤدياً إلىٰ الهرج والمرج،

داعياً إلىٰ هلاك الإنسانية، وفناء الفطرة، وبطلان السعادة[1].

كما عبّر تَتِّئُ عن ذلك في مكان آخر من كتابه: عن أن دار الدنيا دار تزاحم تناقض في المصالح، وعندئذٍ يبرز الهوىٰ من خلال هذا التزاحم ليحصل بسببه الاختلاف في المجتمع البشري[2].

وقد أشار السيد الشهيد الصدر تَتِّئُ إلىٰ مثل هذا بقوله:

...وبعد أن مرت علىٰ البشرية فترة من الزمن وهي تمارس خلافتها من خلال مجتمع موحّد تحققت نبوءة الملائكة وبدأ الاستغلال والتناقض في المصالح والتنافس علىٰ السيطرة والتملك، وظهر الفساد وسفك الدماء وذلك لان التجربة الاجتماعية نفسها وممارسة العمل علىٰ الأرض نمّت خبرات الأفراد ووسّعت مكاناتها، فبرزت ألوان التفاوت بين مواهبهم وقابلياتهم، ونجم عن هذا التفاوت اختلاف مواقعهم علىٰ الساحة الاجتماعية وأتاح ذلك فرص الاستغلال لمن حظي بالموقع الأقوىٰ وانقسم المجتمع بسبب ذلك إلىٰ أقوياء وضعفاء ومتوسطين، وبالتالي إلىٰ مستغلين ومستضعفين، وفقدت الجماعة البشرية بذلك وحدتها الفطرية، وصدق قول الله تعالىٰ في آية تحمّل الإنسان للأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض، إذ قال:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولًا ﴾[3]...[4]

كيف أثر الهوىٰ علىٰ عناصر الوحدة ؟

ونحتاج بعد هذا التوضيح أن نعرف الصورة التفصيلية لتأثير الهوىٰ علىٰ عناصر الوحدة الفطرية.

لقد استطاع الهوىٰ أن يؤثر علىٰ وحدة المجتمع بعد أن توفرت الأرضية المناسبة له، وذلك من خلال تأثيره علىٰ مبادئ وعناصر وحدة المجتمع، الواحد

تلو الآخر، وهذا ماسنوضحه فيما يلي:

أولاً : تأثير (الهوىٰ) علىٰ عنصر (التوحيد)

يمثل (توحيد الله) أحد العناصر الفطرية الاساسية في المجتمع الإنساني؛ ولذلك فان ظاهرة (الشرك) التي تمثل العنصر المضاد للتوحيد تعتبر عنصراً من عناصر اختلاف المجتمع ـ أيضاً ـ شأنها في ذلك شأن تأثيرها في أصل الخلقة ووجود الكون، كما يشير القرآن الكريم بقوله تعالىٰ:

﴿ ...لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ... ﴾ [٥].

ويمكن بيان تأثير الهوىٰ علىٰ عنصر التوحيد من خلال الإشارة إلىٰ أن المدلول الاجتماعي للتوحيد هو مدلول انتماء الإنسان والبشرية إلىٰ محور واحد وهو الله تعالىٰ، ونلاحظ أن الإنسان من خلال مسيرته الاجتماعية في المرحلة الفطرية تأثر بعدة قضايا، جعلته يتجه إلىٰ الشرك والتعدد في الانتماء.

ونشير هنا إلىٰ قضيتين أساسيتين كانتا ـ منذ البداية ـ ولازالت تؤثران علىٰ هذا الانتماء الواحد لله تعالىٰ.

القضية الأولىٰ: الشهوات والميول النفسية والاجتماعية التي أودعها الله في الإنسان.

القضية الثانية: القوىٰ المادية الكونية والاجتماعية.

١ـ الشهوات والميول

أودع الله تعالىٰ في الإنسان الغرائز وحب الشهوات والميول وزين له في هذه الحياة الدنيا أُموراً عديدة، جعلت الإنسان يتجه نحو اشباعها لوجود هذه الغرائز المؤثرة تجاهها، وشعور الإنسان بالحاجة إليها، ولتوفر الأرضية لبروزها في حياته، وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ وجود هذا الاتجاه الداخلي في

نفس الإنسان، في عدة مواضع منها قوله تعالىٰ:

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَاءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَـٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَامِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾[٦].

غير أن الإنسان ـفي حركته لإشباع هذه الغرائزـ جنح ـبصورة عامةـ إلىٰ تجاوز الحدود المعقولة وانساق مع الهوىٰ فيها، ثم تحول (الهوىٰ) بعد ذلك تدريجياً عنده إلىٰ إله ينتمي إليه من دون الله تبارك وتعالىٰ، فأخلد إلىٰ الأرض وتسافل والتصق بهذه الشهوات حتىٰ كذب بآيات الله، عندما جاءته تهديه إلىٰ دور الفطرة في العدل والرشد والاستقامة والميزان في تناول حاجاته، وحوَّل بظلمه ـلنفسه هذا الطغيان والتجاوزـ المجتمع من مجتمع وحدة قائم علىٰ توحيد الله تبارك وتعالىٰ والانتماء إليه والايمان به واتباع آياته، إلىٰ مجتمع اختلاف وظلم، وأشرك مع الله تعالىٰ هواه في الانتماء والطاعة[٧]، وأصبح شقياً بهذا الطغيان، ضالاً في مسيرته، ناسياً لله تعالىٰ، فهو يركض ويلهث للإشباع، فلا يصل إلىٰ الغاية والنهاية، قال تعالىٰ:

﴿ ... وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾[٨].

﴿ ... وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾[٩].

﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيْنَـٰهُ ءَايَـٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَـٰهُ بِهَا وَلَـٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[١٠].

٢ـ تأثر الإنسان بالقوىٰ المادية الكونية والاجتماعية وعبادته لها

لقد أودع الله تعالىٰ في الإنسان الإحساس بالفقر والحاجة والضعف وفطره علىٰ ذلك، ليلجأ إلىٰ قوته ويستمد العون منه ويتوكل عليه، فيعبده ويتكامل بالغنىٰ والقوة من خلال هذه العبادة.

وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ هذا الأمر الفطري في الإنسان مقروناً بالغنىٰ والقدرة الإلٰهية في عدة مواضع، قال تعالىٰ:

﴿ يَـٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ * إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ * وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لاَ يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا تُنذِرُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ * وَمَا يَسْتَوِي ٱلأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴾ [١١].

وقال تعالىٰ: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلإِنسَـٰنُ ضَعِيفاً ﴾ [١٢].

كما أشار القرآن الكريم إلىٰ الإحساس الفطري بالحاجة إلىٰ الله تعالىٰ بعرض عدة صور يتحدث عن لجوء الإنسان إلىٰ الله سبحانه والاستعانة به عند التعرض للشدائد والأهوال، ومنها قوله تعالىٰ:

﴿ قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِن ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَـٰنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴾ [١٣].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَآئِماً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [١٤].

وقال تعالىٰ: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلأَرْضِ ... ﴾ [١٥].

وقال تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴾ [١٦].

وقد ربط القرآن الكريم موضوع الاستعانة بالعبادة في كثير من المواضع، قال تعالى:

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [١٧].

وقد جعل القرآن الكريم الاستعانة هذه مظهراً من مظاهر العبادة وتجسيداً لها، قال تعالى:

﴿ ... ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [١٨].

ومن هنا حث القرآن الكريم على الدعاء قال تعالى:

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [١٩].

كما ربط القرآن الكريم هذا الموضوع (الفقر والضعف الإنساني والغنى والقدرة الربانية) بموضوع العبادة وتوحيدها، ورفض الشرك والأنداد في آيات كثيرة من القرآن الكريم، قال تعالى:

﴿ وَمَالِيَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴾ [٢٠].

وقال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ * أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَل لَّجُّواْ فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴾ [٢١].

ومن ذلك ما أشار اليه القرآن الكريم في مواضع عديدة إلى رفض الأنداد بسبب عجزهم وعدم قدرتهم على النفع والضر والنصرة، ودعوة القرآن الكريم

إلىٰ التوكل علىٰ الله تعالىٰ، لأنه القادر القوي علىٰ تلبية حاجات الإنسان، قال تعالىٰ:

﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلَا نَفْعاً وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾[22].

وقال تعالىٰ: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِن دُونِهِ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِم نَفْعاً وَلَا ضَرّاً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي ٱلظُّلُمَـٰتُ وَٱلنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَـٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّـٰرُ ﴾[23].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَـٰتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴾[24].

وقال تعالىٰ: ﴿ إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِي يَنصُرُكُم مِن بَعْدِهِ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾[25].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ ٱللَّهَ بَـٰلِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً ﴾[26].

ولكن الإنسان من خلال تأثير (الهوىٰ) وحركته علىٰ الأرض يغفل عن هذه الحقيقة ويشعر بأن القوة التي وهبها الله تعالىٰ له قد مكنته من تسخير الكثير من معالم الطبيعة وإخضاعها لإرادته، كما أستطاع ومن خلال تلك القوة إن يخضع الإنسان الآخر الضعيف لإرادته ويسخره لتحقيق أغراضه ويسيطر عليه ليستعبده بما يمتلكه من إمكانات وقدرات وقوة.

وقد أدىٰ ذلك إلىٰ انعكاس هذا الأمر علىٰ علاقته بما حوله من الأمور الكونية، فأصبحت القوة والقدرة مثالاً يقتدىٰ به ويتبعه ويحس بالخضوع والتسليم،

وهو يشعر في فطرته بالفقر والحاجة والضعف، فوجد أمامه مخلوقات تمتلك من الميزات والصفات ما لا يمتلك، وذلك كالقوة العظيمة والعمر الطويل أو التدخل المباشر القوي الذي لايقهر في حياته وما شابه ذلك؛ فانشدَّ نظره الىٰ هذه الموجودات وانبهر بها.

فمثلا عبد الإنسان الشمس والقمر، وغيرهما من الكواكب ذات التأثير البالغ علىٰ مجريات حياته، لأنه وجدها أقوىٰ منه وأعظم من حجمه وقدرته وأطول عمراً وأكثر دواماً، فخضع لهنّ وعبدهن.

كما وجد الإنسان نفسه في بعض المراحل والأوقات ضعيفاً أمام الطغاة والجبابرة الذين قهروه بقدراتهم وسطوتهم، وهيمنوا عليه بأموالهم وثرواتهم وإمكاناتهم، فأتخذهم أرباباً له من دون الله تبارك وتعالىٰ.

كما ارتبط الإنسان بأولياء وصالحين فاحترمهم وكرّمهم، ولكن ما إن اطلّع علىٰ أحوالهم وصفاتهم وقدراتهم، ووجد نفسه حقيراً أمام ما عندهم من صفات الكمال والسمو حتىٰ انحرفت علاقته بهم، فعبدهم من دون الله تعالىٰ، وقد ذُكر في تاريخ الأقوام الذين سبقوا نوحاً عليه السلام أن هناك مجموعة من الأولياء الصالحين تحركوا فى المجتمع لهدايته، فأثروا عليه، بحيث شعر الناس بالضعف المعنوي أمامهم، فأخذوا يكرمونهم ويقدّسونهم، غير أن هذا التقديس والاحترام المأذون به شرعاً تطور إلىٰ حالة من الخضوع والتقديس إلىٰ درجة العبادة واتخاذهم آلهة من دون الله باعتقاد تأثيرهم المستقل عن الله تعالىٰ، مع أن الخلق والقوة لله جميعاً والعبادة لله تعالىٰ دون غيره، وهي محرمة لغيره كائناً من كان[٢٧].

وبهذا الشكل تطور إشباع الإحساس بالفقر والحاجة والضعف من عبادة الله تعالىٰ والانتماء إليه، إلىٰ عبادة غيره من الأقوياء بسبب الهوىٰ وتجاوز الحدود

الفطرية التي أكدتها الهداية الإلٰهية، انسياقاً مع هوىٰ الإنسان في استخدام القوة للتسخير والاستغلال، وهذا نوع من الشرك بالله تعالىٰ علىٰ مستوىٰ العبادة بالمعنىٰ الأخص التي تعني الخضوع المقرون بالتقديس والإيمان بالتأثير المطلق في الخلق والكون.

وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ هذا النوع من الشرك وتعدد الانتماء في عدة مواضع:

قال تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ لاَ تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلاَ لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا للهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۞ فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُواْ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لاَ يَسْئَمُونَ ﴾[٢٨].

وقال تعالىٰ: ﴿ أَلاَ للهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ ٱللهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴾[٢٩].

وقال تعالىٰ: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ ٱللهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهاً وَٰحِداً لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَـٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[٣٠].

تدخل الوحي الإلهي لمعالجة حالة الشرك

ويؤكد هذا الفهم في التحول الاجتماعي لحركة الإنسان التي أدت إلىٰ الإختلاف، هو الشرك بالله تعالىٰ علىٰ مستوىٰ طاعة الهوىٰ في اللذات والشهوات، وعلىٰ مستوىٰ عبادة الأنداد الوهميين في القدرة والقوة.

إننا نلاحظ أن الدعوة الأولىٰ للأنبياء جميعاً وقبل كل شيء كانت إلىٰ توحيد الله تعالىٰ، لأن ذلك يمثل الأساس في بناء المجتمع الصالح المنسجم مع الحقيقة ومع الفطرة الإنسانية والتكامل الإنساني، وبناء المجتمع الواحد القادر علىٰ

تحقيق أهدافه في العزة والكرامة الإنسانية وفي القوة والمنعة والتعاون بين أطرافه على البر والتقوى والانسجام في حركته.

ومن هنا نلاحظ في القرآن الكريم أن القضية الأولى التي طرحها الأنبياء عليهم السلام، وقبل عهد نوح عليه السلام وبعده[٣١]، هي قضية إعادة التوحيد إلى المجتمع البشري، وأن يقولوا للناس: إعبدوا الله وحده الذي لا إله إلا هو، من خلال شعار (لا إله إلا الله)، قال تعالى:

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَالَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ... ﴾[٣٢].

﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ... ﴾[٣٣].

﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَـٰلِحاً قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ... ﴾[٣٤].

﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَالَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ... ﴾[٣٥].

﴿ الٓر كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ * أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴾[٣٦].

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَاْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[٣٧].

ثانياً : الهوى وتأثيره على العلاقات الاجتماعية

تاثير الهوى على عنصر إقامة العلاقات الإجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله تعالى وحده، وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء.

قد ينحرف الإنسان في سلوكه الشخصي عن توحيد الله تعالى بتأثير الهوى، فيعبد أو يطيع غير الله تعالى من الآلهة الوهميين أو الشهوات واللذات، فيضع بذلك بذرة الاختلاف في المجتمع ـ كما ذكرنا في الحديث السابق ـ ولكن عندما يتطور هذا الأمر، فتصبح العلاقات الاجتماعية السائدة بين الناس، أو علاقة

الإنسان مع أخيه الإنسان، ومع الكون والطبيعة، قائمة على أساس الشرك بالله تعالىٰ والعبودية لغير الله سبحانه، فإن ذلك يؤدي حتماً إلىٰ تمزق المجتمع وتعدده.

لذا طرح القرآن الكريم ـ كما عرفنا سابقاً ـ مسألة وجوب إقامة العلاقات الاجتماعية علىٰ أساس العبودية لله تعالىٰ الواحد القهار، باعتبارها عنصراً من عناصر وحدته الاجتماعية، وهي ضمانة أساسية من ضمانات وحدة المجتمع الإنساني، حتىٰ لو انحرف الإنسان في سلوكه الشخصي عن ذلك أحياناً، ونهىٰ الجماعة الإنسانية عن اتخاذها للأرباب المتعددين والأسماء المتفرقين للمعبودين، التي لم ينزل الله بها من سلطان،قال تعالىٰ:

﴿ ... ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴾ [٣٨].

وقال تعالىٰ:

﴿ إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ... ﴾ [٣٩].

غير أن الإنسان وتحت تأثير الهوىٰ، قد ابتدع أُسساً باطلة أُخرىٰ لعلاقاته الاجتماعية، جعلها شريكاً مع الله تعالىٰ في هذه العلاقات، بدلاً من العبودية الخالصة لله وحده، فتفرق المجتمع واختلف بسببها.

ويمكن أن نشير بهذا الصدد إلىٰ عدة ظواهر اجتماعية تعبر عن هذا النوع من الشرك في العلاقات الاجتماعية، تحدث عنها القرآن الكريم، يمكن أن نشاهدها في مختلف أدوار التاريخ الإنساني، حيث بدأت في تأثيرها ودورها في الاختلاف:

الظاهرة الأولىٰ: الطاعة للطغاة والسادة الكبراء.

الظاهرة الثانية: الطاعة والركون إلىٰ الشهوات والميول النفسية.

الظاهرة الثالثة: الولاء لغير الله ولاعدائه.

١ـ الطاعة للطغاة والسادة والكبراء

جعل الإنسان ـ بعد أن أنحرف عن فطرته في الطاعة لله تعالىٰ واللجوء إليه واتباع أمره ونهيه ـ الطاعة للطغاة والمستكبرين والمتسلطين أو للسادة والكبراء من القوم المتمكنين أساساً جديداً لعلاقاته الاجتماعية، فضلَّ عن الطريق المستقيم وتدهورت علاقات المجتمع تبعاً لذلك، واختل ميزان الوحدة فيه وحدث الاختلاف، قال تعالىٰ:

﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَآءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [٤٠].

﴿ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلاْ ۞ رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً ﴾ [٤١].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَـٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَـٰذِهِ ٱلْأَنْهَـٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ۞ أَمْ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْ هَـٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلاَ يَكَادُ يُبِينُ ۞ فَلَوْلاَ أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَآءَ مَعَهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ۞ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَـٰسِقِينَ ﴾ [٤٢].

وقال تعالىٰ: ﴿ ... وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ٱلْقَوْلَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ لَوْلآ أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ۞ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوٓاْ أَنَحْنُ صَدَدْنَـٰكُمْ عَنِ ٱلْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَآءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَـٰارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَاداً وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ... ﴾ [٤٣].

فبعد أن اتهم المستضعفون المستكبرين بأنهم الذين أضلوهم وأخرجوهم من الإيمان بسبب طاعتهم إياهم، ردَّ المستكبرون القول عليهم بانهم وبسبب

إجرامهم واتباعهم للهوى، ضلوا عن الهدى، بعد أن جاءهم من الله تبارك وتعالى، ولكن المستضعفين ردوا هذا الاتهام وحملوا المستكبرين مسؤولية ضلالهم، وانهم هم الذين كانوا وراء كفرهم، من خلال مكرهم في الليل والنهار، وحثهم إياهم على الكفر والشرك بالله تبارك وتعالى، وجعل الأنداد له تقدست أسماؤه.

ويؤكد حقيقة علاقة الطاعة بالوحدة، الآيات القرآنية الكريمة التي ربطت الوفاق والنجاح بالطاعة لله تعالى ورسوله، قال تعالى:

﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَـٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ... ﴾[٤٤].

وقال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[٤٥].

وقال تعالى: ﴿ ... فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ ... ﴾[٤٦].

ويمثل اتجاه الطاعة للطغاة والمستكبرين في الحياة الاجتماعية، الحكم القائم على أساس الاستبداد والقهر المعبر عنه بـ(الدكتاتورية) سواء كان ذلك طغيان الفرد أو العشيرة أو الجماعة أو الطبقة أو الحزب أو غير ذلك من المصاديق والأمثلة.

٢ـ الطاعة للشهوات والميول النفسية

يرافق مسيرة الإنسان الاجتماعية أمران لابد منهما:

الأول: الحق المحيط به والعدل الذي يمثل المصالح القائمة في نفس الأمر والواقع، سواء كانت المصالح الخاصة به، أو بالجماعة بعد موازنتها، ليتحقق

العدل والقسط.

الثاني: الرغبات والشهوات والميول الموجودة في نفس الإنسان التي أشرنا إليها في حديثنا السابق.

وقد يجعل الإنسان، الحق والعدل هو الأساس في علاقاته الاجتماعية، وحينئذٍ يصل إلىٰ عبادة الله وحده، من خلال هذا الحق، لانه سبحانه هو الحق المبين، كما أن طاعته سبحانه وتعالىٰ هي التي تحقق المصلحة للإنسان، لأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية المتعادلة، كما يشير القرآن الكريم إلىٰ ذلك في عدد من الموارد، كقوله تعالىٰ:

وقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَـٰهُمْ جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ * وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ... ﴾[٤٧].

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[٤٨].

وقوله تعالىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً ... ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَـٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ ... ﴾[٤٩].

وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآىِٕ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[٥٠].

وقوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾[٥١].

وقوله تعالىٰ: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ * ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾[٥٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿ ... وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿ ... وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً ﴾[٥٣].

ثم إنه بإقامة العلاقات على أساس هذا الحق والعدل والعبادة لله تبارك وتعالى وحده واتباع الحق وجعله محور حركة الإنسان، يتوفر للمجتمع أحد عناصر وحدته المهمة، لأن الحق والعدل واحد لا يتعدد، وأما عندما يقيم علاقاته على أساس الميول والرغبات الخاصة أو الجماعة المحدودة، فهي متعددة ومتضادة ـ كما ذكرنا ـ فلن يكون مع الهوى والباطل والاختلاف والتضاد، مجالٌ للنمو والتطور.

ثم أنه بوجود الحق يزهق الباطل وينهزم الاختلاف والتمزق، قال تعالى:

﴿ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَـٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَـٰطِلَ كَانَ زَهُوقاً ﴾ [٥٤].

أما حينما يجعل الإنسان الرغبات والشهوات والميول، هي الأساس في علاقاته الاجتماعية، فإنه سيبتعد عن الوحدة والتكامل، لأن هذه الرغبات زائلة وهي متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب، ومن هنا نجد القرآن يطرح الحق في مقابل الهوى، ويطرح الصلاح والخير مع الحق، والفساد والشر مع الباطل، لأن الحق لا يجتمع مع الهوى أبداً، ولن يحصل مع الهوى إلا الضلال والبطلان، قال تعالى:

﴿ ... فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ ... ﴾ [٥٥].

ولو افترض أن الحق كان مع الهوى وتابعاً له، أو تطابق معه، لأدى ذلك إلى فساد عام في السماوات والأرض وما فيهن، قال تعالى:

﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ... ﴾ [٥٦]، وبتحقق الفساد في الأرض وما فيها، يحصل الاختلاف والفرقة وسفك الدماء، قال تعالى، حكاية عن مخاوف الملائكة من آدم عندما وجدوا فيه هذه الميول والرغبات والإرادة الحرة:

﴿ ... قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ ... ﴾ [٥٧].

ولن يكون هذا الإفساد والاختلاف والفرقة وسفك الدماء إلا نتيجة طبيعية لارتباط إرادة الإنسان وعلاقاته بالميول والشهوات والرغبات واتباع الهوىٰ واتخاذه محوراً لحركته الاجتماعية، قال تعالىٰ:

﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ ... ﴾[٥٨].

وبعبارة أُخرىٰ، فإن الناس وبعد أن تفضل الله تعالىٰ عليهم بمختلف النعم، وأنزل عليهم من رحمته الواسعة، وحباهم بالإمكانات والقدرات المتنوعة، انقسموا إلىٰ قسمين:

الأول: وهو الذي بقي يذكر الله تعالىٰ ويتبع أوامره ونواهيه، فيما يجده من نعم وخيرات ورحمة واسعة، ولم يتخل عن إرادة الله تعالىٰ، التي تمثل الحق والعدل، وجعلها محوراً لعلاقاته مع الكون ومع أخيه الإنسان من خلال كونه مستخلفاً في هذه النعم من قبله تبارك وتعالىٰ في ذلك.

الثاني: وهو الذي نسي الله عزّ وجل، فاتبع ميوله ورغباته وشهواته، فيما وجد من الأموال والأولاد والراحة والدعة، وما إلىٰ ذلك من النعم التي أفاضها الله عليه، واتخذ هواه قائداً له وأساساً ومحوراً لعلاقاته الاجتماعية.

وبسبب وجود هذا القسم من الناس في المجتمع، اختلف الإنسان مع أخيه الإنسان، لتعدد الميول والشهوات وتضاربها وتضادها في الواقع الخارجي، لأن منها شهوة التسلط والاستخدام التي تتولد من حب النساء والأموال والأولاد، إذ لا يوجد لدىٰ هؤلاء ما يحفظ وحدتهم وانسجامهم كالحق والعدل كما في القسم الأول.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الظاهر الاجتماعية وأسبابها وآثارها في عدة مواضع منه، ونشير هنا إلىٰ مقارنة بين بعض الآيات التي وردت في سورتي الأنبياء والمؤمنون، وبعض الآيات الأُخرىٰ التي وردت في سورة

الروم والتي تهدينا إلىٰ هذه الظاهرة الاجتماعية الإنسانية.

فقد ورد في سورة الأنبياء والمؤمنون:

قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَاْ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ * وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ ﴾ [٥٩].

وقوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَاْ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [٦٠].

حيث نلاحظ في كلا هذين الموردين، أن الدعوة الىٰ عبادة الله وحده وتقواه دون غيره، جاءت بعد تأكيد وحدة الأُمة والجماعة، الأمر الذي يدل علىٰ وجود الارتباط الوثيق بين هذه الوحدة والاخلاص في العبودية والطاعة.

كما نلاحظ في كلا الموردين، أن القرآن الكريم يعقب علىٰ هذه الدعوة والارتباط بين الوحدة والاخلاص في العبودية والطاعة، بأن الإنسان اختار التقطّع في أمره والتفرق والتمزق في مجتمعه؛ ولكن لم تتم الإشارة إلىٰ العامل المؤثر في هذا الاختيار الإنساني في المورد الأول منها بصورة واضحة، ولكن في المورد الثاني منها جاءت الإشارة إلىٰ السبب واضحة في قوله تعالىٰ:

﴿ فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ * أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [٦١].

ويؤكد ذلك بالموقف من (المترفين)، قوله تعالىٰ:

﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْـَٔرُونَ ﴾ [٦٢].

ثم يذكر القاعدة التي تتحكم في هذه العلاقات الاجتماعية وارتباطها الحقيقي بالله وأثرها علىٰ الأوضاع الاجتماعية والكونية، وهي قاعدة الحق في مقابل الهوىٰ والشهوات والميول النفسية، قوله تعالىٰ:

﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ

أَتَيْنَـٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾[٦٣].

وتصبح الصورة أكثر وضوحاً عندما نقارن هذا بما ورد في سورة الروم التي يتحدث فيها القرآن الكريم .. فيما يتحدث عن النعم الجزيلة التي تفضل بها علىٰ الإنسان، فيستعرضها كآيات علىٰ وحدانية الله وقدرته[٦٤]، ويختم ذلك بقوله تعالىٰ:

﴿ بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَا لَهُم مِن نَّـٰصِرِينَ * فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ * وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْاْ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ * لِيَكْفُرُواْ بِمَا ءَاتَيْنَـٰهُمْ فَتَمَتَّعُواْ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾[٦٥].

فهذا المقطع القرآني الذي يتحدث عن نعم الله التي هي آياته الهادية إلىٰ وحدانيته والوهيته وضرورة عبادته، قد اتبع فيها الذين ظلموا أهواءهم التي هي شهواتهم وميولهم النفسية، فأضلهم الله بذلك فلا هادي لهم ولا ناصر.

ثم يؤكد القرآن الكريم ضرورة التزام منهج الفطرة الإلٰهية، الذي يؤكد العبودية الخالصة لله تعالىٰ والرجوع إليه، والتزام منهج التقوىٰ والعبادة الخالصة لله تعالىٰ دون الشرك.

وهنا يشير القرآن الكريم إلىٰ طبيعة هذا الشرك وآثاره، فهو (شرك اجتماعي) في مقابل (التوحيد الاجتماعي)؛ لأنه شرك يؤدي إلىٰ التفرق في العبادة له تعالىٰ في العمل، ويؤدي إلىٰ تقسيم المجتمع إلىٰ طوائف وشيع وأحزاب، وهو شرك يقوم علىٰ قاعدة التحزب لما يفرح الإنسان ويرضي

شهواته وميوله في هذه الدنيا.

ولا يكتفي القرآن الكريم بهذه الإشارة إلىٰ طبيعة الشرك وآثاره حتىٰ يوضح سببه الذي يرتبط بموضوع البحث، وهو عبادة الشهوات والميول والركون إلىٰ الرحمة والنعمة المادية، فهو شرك اجتماعي يتخذ مظهر الركون إلىٰ هذه الرحمة، وذلك ببيان تأثير الضر والرحمة علىٰ الإنسان نفسياً واجتماعياً ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْاْ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴾، ويؤكد القرآن الكريم بعد ذلك أن هذا الركون في حقيقته كفر بهذه النعم الإلٰهية، وينذرهم بالتمتع بها قليلاً فسوف يعلمون مصيرهم في المستقبل.

ولعل من أفضل مصاديق هذا الشرك الاجتماعي الذي يجسّد هذه الظاهرة في إقامة العلاقات الاجتماعية علىٰ أساس الرغبات والميول والأهواء الذاتية، هو الأنظمة الرأسمالية التي تؤمن بالحرية الشخصية والمصلحة الخاصة ومقياس المنفعة المادية، وتدعو للاستزادة منها والطغيان فيها واتخاذها أساساً للعلاقات الاجتماعية، مدعية أن هذه المصالح الخاصة قادرة علىٰ تنظيم هذه العلاقات، وتوجيهها بما يحفظ وحدة المجتمع الإنساني ومصالحه.

٣ـ تعدد الولاءات

وينتج بسبب هذا التعدد والاختلاف في المجتمع الإنساني ـ سواء كان ذلك بسبب الطاعة للسادة والكبراء والخضوع والتقديس لهم، أو بسبب الاتباع للميول والشهوات ـ ظاهرة اجتماعية، ترسخ حواجز الاختلاف وتعمق جذوره، وهي ظاهرة (تعدد الولاءات) في المجتمع بصورة متباينة ومتضادة.

فان الولاء للشيء يبدأ من العلاقة الوثيقة بالشيء وحبه، حتىٰ يصبح الشيء

جزءاً من ذات الإنسان ووجوده، ويتطور إلىٰ حد الشعور والإحساس بوجود التعهد والميثاق مع الشيء والاعتقاد بوجوب حمايته ونصرته والدفاع عنه، ثم يتطور ذلك إلىٰ ظاهرة اجتماعية و(قاعدة) تقوم عليها العلاقات الاجتماعية في المجتمع وتتصنف علىٰ أساسها، بدلاً من الولاء للحق والعدل والقيم والمثل والمبادئ.

والولاء في حده الأولي الفطري من حب الآباء والأبناء والأخوان والأزواج والعشيرة والمال والوطن...أمر طبيعي وجائز، بل هو أمر محبوب لدىٰ الشارع المقدس، لان الله تعالىٰ زين للإنسان حب هذه الأمور، وحبب له ذلك في بعض الموارد، وأجاز له ذلك في بعض الأمور مثل قوله تعالىٰ:

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ ... ﴾[٦٦].

وقوله تعالىٰ:

﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ... ﴾[٦٧]، كما أنه وردت نصوص في حب الآباء والأبناء والعشيرة والأوطان...

ولكن هذا الحب عندما يكون في إطار حب الله تعالىٰ والحق والعدل وامتداد له، فهو ولاء لله ومنسجم مع الفطرة، وينتهي بالإنسان إلىٰ الوحدة الاجتماعية، ولا يكون أساساً للعلاقات الاجتماعية العامة في المجتمع الإنساني، أما إذا كان هذا الولاء في مقابل الولاء والحب لله تعالىٰ والحق والعدل، أو تحول إلىٰ أساسٍ للعلاقات الاجتماعية، فهو ولاء منحرف عن الفطرة الإنسانية ومقتضياتها العبادية في الخضوع والتقديس لله تعالىٰ وحده، وإقامة العلاقات الاجتماعية علىٰ أساس هذه العبودية ويؤدي بطبيعة الحال إلىٰ تفرق المجتمع وانقسامه بسبب تعدد هذه الولاءات.

وبهذا البيان تتضح حقيقة ما أشار إليه القرآن الكريم من وحدة (حزب الله) الذي يعني الولاء لله تعالىٰ، لأن معنىٰ الحزب هو هذا الولاء، لأن الله واحد والحزب واحد، وتعدد (أحزاب الشيطان والباطل)بسبب تعدد هذه الولاءات، حيث نلاحظ أن القرآن الكريم لا يتحدث عن حزب الله إلا بصيغة المفرد.. ولكن عندما يتحدث عن حزب الشيطان والباطل يتحدث عن أحزاب متفرقة ومتعددة، كما يتضح بذلك تفسير وجود ظواهر الولاء السياسي (أي علىٰ مستوىٰ العلاقات الاجتماعية العامة)[٦٨] للقوم، والعشيرة، والوطن، ورأس المال، أو غيرها من الولاءات الأرضية.

فقد أشار القرآن الكريم في عدة مواضع، أن أساس (الجماعة المؤمنة) هو (الولاء) لله تعالىٰ، وكذلك الولاء لما أمر الله تعالىٰ بولائه اجتماعياً وسياسياً، لأنه امتداد للولاء الإلهي،كالولاء للرسول ولأُلي الأمر وللمؤمنين، أو لما أمر الله بولاءه، في حد الحب والنصرة.

قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ۝ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾[٦٩].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[٧٠].

وقال تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ... ﴾[٧١].

وقال تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ

هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ ٧٢.

وأكد القرآن الكريم بالإشارة إلى ضرورة البراءة من أعداء الله ومن يتولاهم، كما جاء في قصة إبراهيم عليه السلام - قوله تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَـٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ * إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا۟ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ * لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ ٧٣.

وأنكر القرآن الكريم على الناس أن يتخذوا (الولاءات الأُخرىٰ) أساساً للعلاقة الاجتماعية السياسية وأخرجهم من صفة الإيمان بالله تعالى إلى الكفر والضلال، بخلاف أولئك الذين يتخذون الولاء لله تعالى قاعدة لعلاقاتهم الاجتماعية العامة، فانهم المؤمنون حقاً المؤيدون بروح الله تعالى الصائرون إلى الجنان والرضوان الإلهي وهم حزب الله المفلحون.

قال تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ

ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [٧٤].

كما أن القرآن الكريم أشار إلىٰ ضرورة تقديم الولاء لله تعالىٰ علىٰ جميع الولاءات الأُخرىٰ ـ حتىٰ الولاءات الصالحة ـ في حركة الإنسان الاجتماعية، وبدون ذلك يخرج الإنسان عن مقتضيات الفطرة الإنسانية الحقة والتي يعبر عنها القرآن الكريم بالفسق، ويعيش حالة الحيرة والضلال.

قال تعالىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَـٰنِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُولَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ [٧٥].

ثم يؤكد القرآن الكريم هذا الأمر، فيعطي في الآية الأُخرىٰ التي تليها القاعدة الكلية في موضوع الولاء:

﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَـٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَـٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾ [٧٦].

وبذلك تختلف (الجماعة المؤمنة) عن (الجماعة الكافرة) الظالمة الفاسقة التي تتخذ الولاءآت الأُخرىٰ أساساً لعلاقاتها الاجتماعية العامة من دون الله، وتتحول إلىٰ (أحزاب) وشيعاً تفرح بما لديها من هذه الولاءات، ولكنها تتعرض إلىٰ التمزق والتفرق، وتصبح زبراً وجماعات، وتتحول إلىٰ حزب الشيطان، وتتصف بالخسران والذل، وتلاقي العذاب الأليم.

قال تعالىٰ: ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ أُولَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَـٰنِ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَـٰنِ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ * إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُولَـٰٓئِكَ فِى ٱلْأَذَلِّينَ ﴾ [٧٧].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم

بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾[٧٨].

وقد وصف الله تعالى الإختلاف في عيسى عليه السلام وبعده:

﴿ فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[٧٩].

وهكذا تعبر ظاهرة تعدد الولاءات عن اختلال واضح في المبدأ التوحيدي للمجتمع، وهو اتخاذ العبودية لله تعالى والطاعة له محوراً لحركة الإنسان الاجتماعية، هذا المبدأ الذي كان من عوامل الوحدة الفطرية للمجتمع، وتبرز بذلك مظاهر الفرقة والاختلاف.

ثالثاً : تأثير الهوى على عنصر (المساواة)

لقد خلق الله سبحانه وتعالى الناس من أصل واحد، فهم جميعاً من تراب وطين لازب، كما أنهم جميعاً من ذكر وأنثى، وقد كرمهم وفضلهم سبحانه على كثير من مخلوقاته، كما شرحنا ذلك في الباب الأول.

قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَـٰكُمْ ... ﴾[٨٠].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[٨١].

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود، وكلكم من آدم وآدم من تراب.

وقد كان ذلك سبباً في شعور الإنسان بالمساواة تجاه أخيه الإنسان في بداية أمره، دون امتياز أو تعالٍ.

ولا يعني هذا الشعور بالمساواة ـ بطبيعة الحال ـ عدم حصول امتيازات لبعض الناس على بعض، من خلال صفات مكتسبة ذات حقيقة ثابتة أو مؤثرة،

وضعها الله تعالىٰ في حركة الإنسان ونشاطه ـ كما أشرنا سابقاً ـ والتي يمكن تصنيفها إلىٰ مجالين:

الأول: المجال المادي الدنيوي الذي يقتضي فيه أن سعي الإنسان في الكسب وبذل الجهد والنشاط في إعمار الأرض وحيازة المال وإنتاجه، يكون سبباً في حصوله علىٰ مزيد من المال والثروة، بمقتضىٰ القانون الإلهي الذي يفرض للإنسان نتاج سعيه وعمله، وأن يأخذ الساعي أكثر من المهمل الخامل الكسول، فيمتاز عليه بذلك.

قال تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [٨٢].

وقال تعالىٰ: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [٨٣].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [٨٤].

الثاني: المجال المعنوي، وهي قضايا حقيقية دائمة البقاء والثبوت، وتوجب الفضل والإمتياز في الكمال الإنساني، من قبيل العلم.

قال تعالىٰ﴿ ... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ... ﴾ [٨٥].

والجهاد في سبيل الله.

قال تعالىٰ: ﴿ ... وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيماً ﴾ [٨٦].

والطاعة، قال تعالىٰ: ﴿ ... وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيمًا ﴾ [٨٧].

والتقوىٰ، قال تعالىٰ: ﴿ ... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَـٰكُمْ ... ﴾ [٨٨]...

وأما في غير هذين المجالين، أعني: السعي في المجال المادي والقضايا

المعنوية الحقيقية الموجبة للامتياز، فلا امتياز لأحد على أحد، وقد أشرنا سابقاً إلى ذلك.

ولكن هذا الامتياز المكتسب لا يعطي امتيازاً في الهوية الإنسانية، ولا يصنف الناس إلى طبقات اجتماعية، بحيث يصبح ذلك أساساً للعلاقات الاجتماعية، باستثناء امتياز (الإيمان) الذي يرجع إلي قضية إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس توحيد الله تعالى وعبادته الخالصة، نعم قد تعطي هذه الامتيازات حقوقاً في الاحترام والتكريم.

غير أن الإنسان ومن خلال حركته داخل المجتمع، وبسبب إنسياقه مع الهوى، اختل لديه هذا الشعور والإحساس بالمساواة مع أخيه الإنسان، واتخذ لنفسه عوامل وأسباباً أُخرى خاطئة للتفاضل والامتياز، لم يجعلها الله سبحانه وتعالى، ولم يقبلها منه.

الهوامش:

١- الميزان ج٢: ١١٨، الأعلمي.

٢- المصدر السابق ج١: ١١٧.

٣- الأحزاب/٧٢.

٤- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ٣٣، للشهيد الصدر، الخيام.

٥- المؤمنون/٩١.

٦- آل عمران/١٤.

٧- وهذا هو من الشرك في الطاعة في مقابل التوحيد لله تعالى فيها، وهو شرك في العبادة بمعناه العام الشامل للإتباع والطاعة.

٨- القصص/٥٠.

٩- الكهف/٢٨.

١٠- الأعراف/ ١٧٥ـ١٧٦.

١١- فاطر /١٥ـ١٩.

١٢- النساء/٢٨.

١٣- الأنعام/٦٣.

١٤- يونس/١٢.

١٥- النمل/٦٢.

١٦- النحل/٥٣.

١٧- الفاتحة/٥ـ٦.

١٨- غافر /٦٠.

١٩- البقرة/١٨٦.

٢٠- يّس /٢٢ـ٢٣.

٢١- الملك /٢٠ـ٢١.

٢٢- المائدة /٧٦.

٢٣- الرعد /١٦.

٢٤- الزمر/٣٨.

٢٥- آل عمران/١٦٠.

٢٦- الطلاق/٣.

٢٧- إن موضوع العبادة غير موضوع الاستشفاع وطلب الشفاعة من الصالحين أو إكرامهم واحترامهم وتقديسهم، فإن هذا الأمر قد حث عليه الشارع المقدس ورغب فيه في بعض الموارد، حيث جعل الله سبحانه وتعالىٰ الشفاعة والمقامات العالية المحمودة لمن إرتضىٰ منهم، قال تعالى:

﴿ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴾،طه/١٠٩.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحمُوداً ﴾ الإسراء/٧٩.

ولذلك لابد في هذا الموضوع من التقيد بالنصوص الشرعية القرآنية والنبوية التي

توضح موارد ومصاديق هذا الإحترام والتقديس والإستشفاع لضمان عدم الإنحراف في ذلك.

٢٨- فصلت /٣٧-٣٨.

٢٩- الزمر /٣.

٣٠- التوبة/٣١.

٣١- يمثل نوح عليه السلام أول نبي جاء برسالة سماوية عالجت حالة الإختلاف الاجتماعي بعد أن سيطر الإختلاف على المجتمع، وخرج الإنسان من دور الوحدة الفطرية، ويذهب الى ذلك العلامة الطباطبائي قدس سره الذي يرى أن الرسالات بدأت من نوح عليه السلام، ويستشهد بما ورد في القرآن الكريم من ذكر نوح عليه السلام كأول رسول من أولي العزم.

٣٢- الأعراف/٥٩.

٣٣- المصدر السابق/٦٥.

٣٤- المصدر السابق/٧٣.

٣٥- المصدر السابق/٨٥.

٣٦- هود/١-٢.

٣٧- الأنبياء/٢٥.

٣٨- يوسف/٣٩.

٣٩- النجم/٢٣.

٤٠- القصص/٤.

٤١- الأحزاب/٦٧-٦٨.

٤٢- الزخرف/٥١-٥٤.

٤٣- سبأ/٣١-٣٣.

٤٤- الأنفال/٤٦.

٤٥- النساء/٥٩.

٤٦- الأنفال/١.

٤٧- المائدة/٦٥-٦٦.

٤٨- الأعراف/٩٦.

٤٩- الأنفال/٢٩و٤٦.

٥٠- النحل/٩٠.

٥١- المؤمنون/٥٢.

٥٢- الشعراء/١٥٠ـ١٥٢.

٥٣- الطلاق/٢و٤.

٥٤- الإسراء/٨١.

٥٥- يونس/٣٢.

٥٦- المؤمنون/٧١.

٥٧- البقرة/٣٠.

٥٨- الروم/٤١.

٥٩- الأنبياء/٩٢ـ٩٣.

٦٠- المؤمنون/٥٢ـ٥٣.

٦١- المصدر السابق/٥٤ـ٥٦.

٦٢- المصدر السابق/٦٤.

٦٣- المصدر السابق/٧١.

٦٤- راجع الآيات١٨ـ٢٨من سورة الروم.

٦٥- الروم/ ٢٩ـ٣٤.

٦٦- آل عمران/١٤.

٦٧- الأعراف/ ٣٢.

٦٨- وردت كلمة الأحزاب في القرآن الكريم أحد عشرة مرة وكلها في موارد الولاءآت المنحرفة.

٦٩- المائدة/ ٥٥ـ٥٦.

٧٠- التوبة/ ٧٩.

٧١- النساء/ ٥٩.

٧٢- البقرة/ ٢٥٧.

٧٣- الممتحنة/ ١ـ٤.

٧٤- المجادلة / ٢٢.

٧٥- التوبة/ ٢٣.

٧٦- التوبة / ٢٤.

٧٧- المجادلة/ ١٩ـ٢٠.

٧٨- المؤمنون/ ٥٢ـ٥٣.

٧٩- مريم/ ٣٧.

٨٠- الحجرات/ ١٣.

٨١- الإسراء/ ٧٠.

٨٢- المُلك/ ١٥.

٨٣- الزخرف/ ٣٢.

٨٤- النحل/ ٧١.

٨٥- الزمر/ ٩.

٨٦- النساء/ ٩٥.

٨٧- الأحزاب/٧١.

٨٨- الحجرات/١٣.

حوار الحضارات
على ضوء العلاقات الدولية الراهنة (٢/٢)

الدكتورة نادية محمود مصطفى*

«ملخّص»

هل العلاقات الدولية الراهنة مهيئة لحوار حضاري ندّي بين المسلمين وقوى الهيمنة الغربية؟ ولماذا يرفع الغرب بعد الحرب الباردة شعار صراع الحضارات، ويخطط على أساسه؟ وماهو أصل العلاقات بين الحضارات؟ أهو حرب أم سلام؟ هذه أسئلة تحاول أن تجيب عليها الاستاذة الباحثة في ورقتها، وترى أن الجميع يتفقون على أن هناك أزمة عالمية ذات بعد قيمي - ثقافي، والاسلام قادر على أن يقدّم رؤية تساهم في تقنين الرؤية التي تجري صياغتها للعالم. وترى أن المسلمين في حاجة الى خطاب غير اعتذاري، مقترحة طرح مشروع «تعارف الحضارات» من منطلق قرآني، لاننا بحاجة الى خطاب ينطلق من الذات الاسلامية وخصائصها، وبمبادرة تجاه الآخر، لا بانفعال أمامه، حتى يتحقق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية.

---

* أستاذ العلاقات الدولية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

تبين نتائج هذه القراءة النقدية كيف أن هذه الأطروحات تمثل إقراراً بأن الصراع هو منهج الغرب تجاه العالم وتجاه المسلمين بصفة خاصة لأنه يرى فيهم وفي الإسلام تهديداً ذي طابع خاص، وتنبع هذه الرؤية من كيفية إدراك الأبعاد الحضارية الثقافية الكامنة في الأمة الإسلامية. وتتلخص نتائج هذه القراءة النقدية في المجموعة التالية من النقاط:

١- إذا كان البعض قد رفض أطروحات صراع الحضارات لأنها تقوم على منظور حضاري وليس مادياً يفسح مكاناً للدين وهو الأمر غير المعتاد من الفكر والتنظير الغربي في ظل «علمنة دراسة العلاقات الدولية» إلا أن أخذ «هانتجنتون» للعامل الحضاري كمحرك للحضارات يعتبر تغييراً جوهرياً في المنطلقات النظرية، وهو الأمر الذي يقتضي التوقف عنده والتساؤل عن مبررات هذا المنحى: هل يتصل بما أضحى يدب في الحضارة الغربية من ضعف وتآكل في القوة بالمقارنة بحضارات أخرى أخذت تستنهض قواها من جديد؟ وفي هذا الصدد نلحظ أن «هانتجنتون» في ختام تحليله لمبررات اهتمامه بالحضارات كمحرك للتفاعلات الدولية، يربط بين أثر زوال الأساس الأيديولوجي للصراع العالمي وبين جهود الغرب الرامية لدعم قيمة كقيم عالمية والحفاظ على هيمنته العسكرية ودعم مصالحه الاقتصادية ومن تولد ردود فعل مضادة من قبل الحضارات الأخرى من ناحية أخرى.

٢- وتحت عنوان خطوط التقسيم بين الحضارات نجد أن النماذج والأحداث التي يشير إليها لتوضيح المستويين من الصدام بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وبين الأولى وحضارات أخرى - ليست إلا أحداثاً ووقائع درج المحللون على تفسيرها استناداً إلى عوامل أخرى غير صدام الحضارات. ولهذا يتحدد السؤال: لماذا يسميها الآن هانتنجتون بمسماها الحقيقي الذي

يصدق عليها من قبل؟ هل يعني هذا أنه بعد أن استنفد الغرب أرديته وأقنعته السياسية والاقتصادية وحقق من ورائها أهدافه لم يعد يبق له إلا القناع الحضاري؟ ألا يعني هذا أن هانتنجتون يشعر أن الهيمنة الغربية لن تكتمل بالهيمنة السياسية والاقتصادية فقط ولكن يلزم لاكتمالها الهيمنة الحضارية أيضاً وفي قلبها الهيمنة الثقافية؟ ومعه هذا السؤال وفي هذا الموضع يتراكم مغزى أسئلة أخرى مناظرة سبق طرحها حول نفس المغزى والغاية للمقالة برمتها.

ومن ناحية أخرى: يذكر المؤلف أمثلة من الصدام والمواجهة، ولكن لا يحدد المسؤول عن انفجارها. الغرب أم المسلمين، المسلمين أم شعوب أخرى. ولكن يورد خلاصتين لمفكر مسلم ولآخر مستشرق يهودي يقدمان نفس المعنى. فينقل عن أكبر أحمد قوله إن المواجهة التالية ستأتي حتما من العالم الإسلامي، إن الصراع سيبدأ من أجل نظام دولي جديد انطلاقاً من طغيان الموجة الكاسحة التي تمتد عبر الأمم الإسلامية من المغرب إلى باكستان».

وينقل عن برناردلويس قوله «إننا نواجه فراغا وحركة يتجاوزان كثيراً مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تنتهجها، ولا يقل هذا عن كونه صدام بين الحضارات. ربما غير رسمية، لكن لاشك في أنه رد فعل تاريخي لخصم قديم لتراثنا اليهودي - المسيحي، وحاضرنا العلماني، والتوسع العالمي لهما معاً» إن الاستشهاد بهاتين المقولتين تعنيان - على ضوء تحليل هانتجتون السابق لأحد أسباب صدام الحضارات وهو أن الغرب أضحى في أوج قوته - تعنيان أن الصدام إنما هو استجابة ورد فعل للتحدي المتمثل في القوة والتوسع الغربي العلماني.

وأعتقد أن القراءة على هذا النحو لهذا الجزء من تحليل هانتنجتون قد يدفعنا

إلى عدم الهجوم على مقولته عن الصدام بين الإسلام والغرب كما فعلت بعض الانتقادات لنفس المقولة دفاعا عن الإسلام ورفضاً أن يكون الإسلام صراعياً أو إكراهياً أو عدوانياً أو إرهابياً، بل يمكن أن نتحول على ضوء هذه القراءة أيضاً إلى هجوم من نوع آخر على هيمنة الغرب ومظاهرها التي يقربها ويعترف المؤلف بآثارها على الآخر كما سنرى لاحقا. وبذا ننتقل من المواقف الاعتذارية التبريرية الدفاعية إلى الهجومية. فنحن لسنا مصدر التهديد ولكننا نحن المعرضون للتهديد ومن ثم. فإن استجابتنا ورد فعلنا هي التي تبدو مصدر «الصراع».

٣- وتحت العناوين الأربعة التالية الغرب ضد الباقي «البلدان الممزقة» الصلة الكونفوشيوسية - انتهينا إليه من قبل عن غير المعلن في هذه المقالة ومقصدها ومغزاها ألا وهو تقرير هيمنة الغرب في صدام الحضارات ومن ثم مسؤولية هذه الهيمنة عن تفجير هذا الصدام من جانب الغير، ومن ثم تحذير الغرب وتنبيهه لضرورة اتخاذ الإجراءات المناسبة ضد الآخر.

بعبارة أخرى فإن الذي يستوجب الاهتمام في فكر هانتجتون هو المقولات الصريحة والواضحة والحاسمة حول الصدام بين الإسلام والغرب صداماً حضارياً دينياً وحول التضامن بين شعوب الحضارة الواحدة في مواجهة الحضارات الأخرى وحول سياسات الغرب المرتقبة في مواجهة الحضارات الأخرى وخاصة الإسلامية. ولكن هنا يجب ملاحظة أمر هام، فإن هانتجتون لا يضع فقط الإسلام كعدو مرتقب للغرب ومن ثم ينبري البعض للدفاع عن الإسلام، ولكن يبرز أيضاً ما يجب أن نفطن إليه بقوة وهو كيف أن الغرب هو عدو الإسلام والمسلمين والحضارات الأخرى. حقيقة يسجل في مقالته الأولى - كما رأينا - وكذلك في مقالته الثانية أكثر من تحذير للغرب بأن الآخر يصحو

ولم يعد مفعولاً به، بل أضحى فواعل تعود إلى جذورها وترغب في تشكيل العالم بطرائق غير غربية، ومن ثم يحذر بأن هناك خطراً ثقافياً يجيء من الجنوب ويحل محل التهديد الأيديولوجي الذي جاء من الشرق، بعد أن انتهى الاستعمار الأوربي وحيث أن الهيمنة الأمريكية آخذة في الانحسار فيتبع ذلك تآكل الثقافة الغربية، حقيقة نستطيع تسجيل هذا كله ولكن ما نستطيع تسجيله بدرجة أكبر وأهم هو الإجراءات التي يوصي بها هانتنجتون لمواجهة هذا الآخر. وهنا مكمن التحدي الأساسي الذي تفصح عنه المقالة في أكثر من موضع منها وبأكثر من تعبير صريح وحتى تصل إلى صفحاتها الأخيرة فيتركز فيها جل التوصيات الموجهة للغرب لحماية نفسه.

٤- حوار الثقافات على صعيد نتائج خبرة دراسة «البعد الثقافي للشراكة المتوسطية الأوربية»

انطلقت هذه الدراسة من تحديد خريطة مكونات البعد الثقافي على ضوء الأسئلة التالية:

ماهو البعد الثقافي المعني؟ هل مجمل النشاط الإنساني الإبداعي؟ هل أسلوب حياة؟ هل الإطار الكلي الذي يحيط بالسياسة والاقتصاد والذي يتصل بالتاريخ والتراث والدين والقيم؟

ماهي المستويات التي يتجه إليها العمل الثقافي: الحكومات أم النخب المثقفة أم أجهزة الإعلام أم مؤسسات المجتمع المدني أم المواطن الفرد؟ وهل تقوم المنظمة فقط بهذا العمل أم تقوم بالتنسيق مع حكومات الدول الإسلامية ومع تنظيمات الجاليات المسلمة.

ما الغاية النهائية من إدارة البعد الثقافي: المساعدة في إدارة الجاليات المسلمة لما تواجهه من تحديات؟ أم إدارة حوار ثقافي مع الآخر (تشارك فيه

الجاليات المسلمة أيضاً) وما إمكانياته وفعالياته وقيوده في ظل أوضاع الخلل الاقتصادي السياسي في موازين القوى بين طرفي العلاقة: المسلمون والغرب.

وأخيراً ما العلاقة بين الثقافي وبين السياسي والاقتصادي في العلاقة بين الطرفين: بعبارة أخرى ما هي فرص التنمية الثقافية الإسلامية الفاعلة أمام الجاليات المسلمة في الغرب، وماهي فرص الحوار الثقافي الحقيقي أو «التثاقف» مع الأمم الأخرى وماهي نتائجها المرجوة.

وإذا كانت دراسة نماذج محددة ونتائجها الراهنة هي السبيل للإجابة على الأسئلة السابقة، وإذا كانت التقارير والمقالات والدراسات المتوافرة على شبكة المعلومات الحديثة تقدم جانبا من الصورة، فما لاشك فيه أن تقويم الواقع (مشاكله وإدارته) - على الساحة الأوربية - أو الأمريكية يخرج عن إمكانيات هذه الورقة إلا أنه يمكن الاجتزاء والانتقاء والإحالة إلى خبرة دراسة أحد نماذج التفاعلات الثقافية وهو نموذج البعد الثقافي للشراكة المتوسطية - الأوربية (١٩٩٥-١٩٩٧) والتي تقدمها دراستان تفصيليتان عن هذا النموذج وإطاره السياسي[١].

يحوى هذا النموذج الكثير من الدلالات بالنسبة لرؤية الطرف الأوربي (الرسمي وشبه الرسمي) لأبعاد وآفاق مايسمى حوار ثقافي أو حوار بين الثقافات كشرط لدفع تعاون سياسي واقتصادي أو تعاون استراتيجي بين جانبي المتوسط يقع في صميمه أيضاً وضع الجاليات المسلمة في الغرب، على أساس أن الفهم المتبادل الناتج عن «تداخل الثقافات» لابد وأن ينطلق من استبعاد الدين وتخطي التاريخ والتوفيق بين معطيات المصالح الراهنة.

وبدون الدخول في تفاصيل أبعاد الرؤيتين المتقابلتين يكفي هنا - وبفرض قبول إمكانية حوار ثقافي أن نطرح السؤالين التاليين:

هل ماهو قائم على الصعيد المؤسسي هو من قبيل الحوار؟ وهل هو سبيل لدفع التعاون السياسي الاقتصادي المتوسطي لصالح العرب في شمال المتوسط وجنوبه؟

وبصدد السؤال الأول أود أن أحيل إلى التقييم الذي قدمه السفير «هاني خلاف» لمسار ومناهج معالجة مايسمى حوار الحضارات أو الثقافات. وتتلخص هذه الرؤية فيما يلي:[٢]

من ناحية: لايوجد تحت عنوان «حوار الحضارات أو الثقافات» الذي يعد بمثابة موضة فكرية، أبعد من الدعاية المسطحة فيما يشبه المونولوج. ولا ينبغي أن يقتصر الحوار الحقيقي على مجالس يؤمها رجال الدين المسيحي وعلماء الإسلام لاستعراض وجوه التسامح في الديانتين، كما لا ينبغي أن يقتصر على مناظرات أكاديمية تكشف مدى سبق كل من الثقافتين العربية - الإسلامية والغربية.

ومن ناحية أخرى: ينبغي أن يتصدى الحوار لرصد تحليل نوعية الصور المرسومة عن الشعوب وحضاراتها في أذهان الآخرين وإمكانيات تطوير هذه الصور ثم طرح الصور البديلة. وحيث أن الحوار ليس حواراً سياسياً بين أطراف ذات مصالح متعارضة فهو يجب أن يشمل رؤية كل منا للآخر كما تبدو في الآداب والفنون والإعلام والدعاية ومقررات الدراسة.

ومن ناحية ثالثة: لا ينبغي أن يستخدم الحوار كمدخل لإذابة الفوارق والخصوصيات الذاتية لأي من أطرافه، ولا لعولمة ثقافة ما أو تعديل الأنساق القيمية للآخرين بما يتفق ومعايير أنساق هذه الثقافة. لأن الهدف من الحوار ليس إدماج الثقافات ولكن تعويد الشعوب والمؤسسات على احترام الاختلاف وكيفية التعايش رغم الاختلاف.

أما بصدد السؤال الثاني: فلابد وأن أطرح التصور الذاتي التالي:[٣]

وهو ينطلق من أن الخلل في ميزان القوى الاقتصادية والسياسية بين طرفين لا يسمح بإمكانية حوار ثقافي بمعناه الحقيقي أي الحوار الذي يؤدي ليس إلى تحسين صورتها لدى الآخر فقط ولكن أن نصل إلى عرض صورة الآخر في ذهننا. ومن ناحية أخرى: فإن الخبرة التاريخية تبين كيف أن الأداة الثقافية - بأوسع معانيها - كان لها وزنها بين أدوات الغرب الأخرى في إدارة صراعه مع المسلمين في القرون الأخيرة، أي منذ أن بدأ منحنى القوة الإسلامية في الهبوط فإن خبرة التاريخ الحديث تبين كيف استغلت القوى الغربية العامل الثقافي بأوسع معانيه لتحقيق أهداف سياسية لم تكن تقدر الأدوات التقليدية على تحقيقها بمفردها.

بل كانت الأهداف الثقافية لا تفترق - لدى الغرب - عن أهدافه السياسية تجاه العالم الإسلامي. فلم تكن السيطرة على الأرض والثروات هي الغاية فقط ولكن السيطرة أيضاً على النموذج الثقافي الفكري بل واستبداله.

ولذا فإن الوضع الراهن - الذي يشهد - بمبادرة غربية أو بمبادرة تغريبية فورة الحديث عن حوار ثقافات وحضارات وأديان - ليس إلا حلقة من حلقات سابقة. وتشهد هذه الحلقة قمة الأزمة الفكرية في مجتمعاتنا نظراً لهذا الخضم الهائل من اختلالات ميزان القوى لغير صالحنا، والذي يحيط بمضمون محدد ومعنى محدد للحوار الثقافي في ذهن المبادرين بالدعوة، وذلك في وقت يتعرض فيه البعد الثقافي الحضاري العقدي لأمتنا لأخطر موجات التحدي والتي تستوجب بالضرورة الاستجابة المناسبة لتدعيم الثقافة الإسلامية للشعوب الإسلامية في كل مكان، ليس في الدول الإسلامية فقط ولكن في الأوطان الجديدة التي هاجر إليها البعض. ولهذا لاترى الورقة انفصالاً بين

مستويات ثلاثة للعمل الثقافي الإسلامي في داخل الدول الإسلامية ذاتها التي تجتاحها وتخترقها موجات العولمة الثقافية، وبالنسبة للجاليات المسلمة في الغرب، ونحو المجتمعات والجماعات الغربية المختلفة.

٥- خلاصة القول: إن لم يكن حوار الحضارات بالمفهوم الغربي فماذا إذن؟

إذا كانت دلالات النموذجين السابقين تبين رؤية البحث ومنطلقه الرافض لشيوع الدعوة إلى «حوار الحضارات» نظراً لتراكم الأدلة على أن العكس هو الصحيح فإن ذلك لا يعنى أن البحث يتبنى منطق «الصراع» بالمفهوم الغربي وهنا أود التوقف عند الملاحظات الثلاثة التالية:

الملاحظة الأولى: إن التصور الإسلامي لا يكرس «الصراع» كقانون تاريخي مطلق كما تقدمه المدرسة الواقعية بروافدها المختلفة ومنها فكر هانتجتون (الذي لم ينقض استمرار دور الدول / الأمم). ولكن الصراع في التصور الإسلامي بمعنى التدافع ليس إلا سنة واحدة من سنن الاجتماع البشري إلى جانب سنن الله الأخرى، كما أن له منطقه المختلف عن مفاهيم الصراع الأخرى ولذا فإن الجهاد في معناه الواسع ليس صراعاً مع الآخر للقضاء عليه ولكن أداة الدعوة ونشرها نحو هذا الآخر، ومن ثم فهو أحد أدواته حيث أداة التعاون السلمي تظهر إلى جانبه ولكل من الأداتين ضوابطهما وشروطهما وليست أحدهما بديلة مطلقة للأخرى. ولذا فإن القول إن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم في التصور الإسلامي هو الحرب أو الاسلام ليس قولاً منضبطاً، ولكن القول الأفضل هو متى تكون الحرب ومتى يكون السلام؟ هكذا يجب أن نقرأ المدارس والاتجاهات الفقهية المختلفة حول هذا الموضوع بحثاً عن إجابة هذا السؤال الأخير وهو السؤال الذي يحتل في التصور الإسلامي مكانة السؤال في المنظور الغربي حول الصراع كمحرك بين من وعلى ماذا؟

ومن ناحية أخرى فإن هذا الصراع – في صورته العسكرية أو السلمية – ليس لتأكيد هيمنة قوم على قوم أو ثقافة على ثقافة، ولكن لتحقيق أهداف الدعوة والرسالة باعتبارها رسالة للعالمين ليس بالإكراه والقسر والإجبار للشعوب والأمم، وعلى العكس فإن منطق صدام الحضارات في فكر هانتنجتون يعكس كل منطق التناقض بين عالمية الإسلام وبين هيمنة الحضارة الغربية (أو عولمة النموذج الحضاري الغربي) حيث أنه أي فكر هانتنجتون يعكس تكريساً لهذه الهيمنة وكيفية استمرار قوتها بأساليب إكراهية قسرية إجبارية أفاض في تحديدها في نهاية مقالته.

الملاحظة الثانية: لماذا لا نقول إذن أن مفهومنا – من الدائرة الإسلامية عن نمط العلاقة بين الحضارات هو «تعارف الحضارات» وأنا هنا أستخدم ذلك المصطلح الذي قدمه بعض الأساتذة المفكرين مثل أ. زكي الميلاد[٤]. وكذلك بعض الأساتذة الأكاديميين مثل د. سيف الدين عبد الفتاح[٥].

وإذا كان لابد وأن نسجل أن المفهوم الإسلامي عن حوار الحضارات[٦] ينبني على رؤية الأصول (قرآناً وسنة) ويعكس الأسس المعرفية للرؤية الإسلامية، ومن ثم يختلف في جوهره عن المفهوم الغربي عن الحوار – الثقافي أو الحضاري، كما لابد وأنه يختلف في غاياته ودوافعه – إلا أن استخدام هذا المصطلح «الحوار» من داخل الدائرة الإسلامية وفي ظلال العولمة إنما يضعنا في نطاق الدائرة الاعتذارية الدفاعية عن الإسلام والمسلمين، في حين أن مفهوم التعارف، في إطار عالمية الإسلام وطبيعة حضارته والسنن التي تحكم العلاقة بينها وبين غيرها من الحضارات سواء في مرحلة شهود هذه الحضارة الإسلامية أو أفولها وضعفها، لأنها السنن التي لا تقوم على إبراز أثر العوامل المادية فقط ولكن العوامل غير المادية من قيم وأخلاق.

ومن ثم فإن استخدام «تعارف الحضارات» وليس حوارها أو صراعها يمثل استجابة «إيجابية» وليس مجرد رد فعل لما أثارته أطروحات «صراع الحضارات»، تلك الأطروحات التي جاءت من خارج الدائرة الإسلامية تعبيراً عن الاهتمامات الفكرية والعملية في الغرب (كما سبق التوضيح في نموذجي القراءة والخبرة) في حين أن الرؤية الإسلامية - على مستوى المعرفة والفكر - أسبق إلى تقديم طرح آخر، كما أن الواقع الإسلامي في ظل موقعه من توازنات القوى العالمية، لابد وأن تطرح السؤال التالي: هل يمكن للغرب أن يدخل في حوار حضاري مع حضارات غير متكافئة معه من الناحية المادية وهو المحكوم دائما باعتبارات توازن القوى المادية؟ حتى أن «هانتجنتون» حين يذكر الحضارات والأديان فلم يقدمها إلا في إطار الصراع والذي يعكس كل دلالات هيمنة الغرب المادية - كما سبق التوضيح في نتائج نموذج قراءتنا لفكره - كذلك وإذا كانت أوربا - في توجهها المتوسطي - قد طرحت الدعوة لحوار ثقافات. إلا أنه ليس هناك من الأدلة في واقع السياسات الأوربية والغربية الرسمية بصفة عامة عن أن حوار الثقافات هو الأساس في تشكيل رؤية هذا الجزء من الغرب للعالم. ولا أدل على ذلك من مضمون ومحتوى «الحوار» حول قضايا المرأة والطفل والأسرة والبيئة والأقليات وذلك في المحافل الدولية الرسمية المعنية بتقنين قواعد إدارة هذه المجالات في عصر العولمة.

الملاحظة الثالثة: تتصل بالآليات المقترحة والمضامين المطلوب توافرها عند المشاركة في دوائر ما يسمى الآن «حوار الحضارات». وفيما يلي نقدم بعض المقترحات بالاتجاهات الكبرى التي تم تقديمها في ملتقيين من ملتقيات منظمتين من أهم المنظمات الرسمية التي تهتم بالعلاقة مع الآخر. ومن ثم يقع الآن موضوع حوار الحضارات والثقافات في صميم اهتماماتها المتنوعة وهما

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيدو) إحدى هيئات منظمة المؤتمر الإسلامي[٧].

وتتلخص المقترحات ،الاتجاهات الكبرى في المجموعات التالية:

١- حول الآليات والقنوات:

١-١- الحاجة للأدوار المتكاملة والمتناسقة - وليس المتوازية بين أدوار الأجهزة الرسمية الجماعية أو القومية، وبين المنظمات والهيئات الإسلامية غير الرسمية، وبين مفكري وعلماء الأمة. بعبارة أخرى هناك ضرورة للتنسيق والتكامل بين العلاقات الرسمية، والعلاقات عبر القومية الجماعية والجهود الفردية أو الجماعية للفكرة في المجال الثقافي.

فعلى سبيل المثال: تشجيع إقامة الاتحادات بين المراكز والجمعيات الإسلامية في دول أوربا، وتنسيق الاتصال بينها وبين الحكومات والأجهزة الرسمية وغير الرسمية الإسلامية التي يمكن أن تمدها بالدعم، إيجاد آليات لدعم أنشطة اتحادات الجاليات المسلمة ومساندة مطالبها الثقافية في مجتمعاتها الجديدة

التواجد في الملتقيات العالمية أو الإقليمية أو عبر الإقليمية الرسمية وغير الرسمية التي تهتم بوضع المواثيق العالمية الراهنة أو الإقليمية الخاصة بقضايا هامة مثل حقوق الإنسان والمرأة، والأقليات، وقوانين تنظيم الهجرة في أوربا وجمعيها تمس مباشرة أوضاع الجاليات المسلمة في الغرب أو صورة الغرب عن الإسلام أو الأوضاع في الدول الإسلامية ذاتها.

الانتباه إلى قنوات وآليات - غير رسمية - قد تمارس تأثيرات سياسية هامة من خلال آليات ثقافية شديدة الخطورة: مثلا المعرض الدولي للثقافات في

ديزني لاند خلال صيف ٩٩ وكيف ثارت قضية القدس في الجناح الإسرائيلي وكيف كان فعل الجماعات العربية والإسلامية الأمريكية المضاد وكيف كان خذلان «الرسمي» لهذه الجماعات الرسمية.

مراقبة وملاحظة وتقييم موجات الأزمات الثقافية الإسلامية التي تندلع في الدول الإسلامية التي يصبح لها ردود فعل كبيرة في الغرب بل والتي يوظفها الغرب ضد الإسلام والمسلمين ويكون لها ردود فعل بالنسبة لمسلمي الغرب مثلاً: عقب أزمة سلمان رشدي الشهيرة والتي تلتها أزمة (تسليمة نسرين) ثارت خلال العام الماضي والحالي ثلاث أزمات في لبنان (أنشودة مارسيل خليفة)، وفي الكويت (سجن د. البغدادي الأستاذ الجامعي بعد حملة عليه بسبب أحد مؤلفاته) وفي مصر (نشر كتاب وليمة أعشاب البحر).

الاهتمام بمظاهر التعصب وانتهاكات حقوق الإنسان لأفراد أو مجموعات من الجاليات المسلمة في الغرب وخاصة المتصلة بالحقوق الدينية والثقافية (مثلاً أزمة الحجاب في فرنسا منذ عدة أعوام. وغيرها مما يمكن رصده تراكميا.

الاعتراض على عملية التدمير المنظمة لمعالم الوجود الحضاري الإسلامي في البلقان (في البوسنة ثم في كوسوفا).

١-٢- توسيع دائرة ونطاق الثقافي موضع الاهتمام. فلا يقتصر على الأنشطة ذات الطبيعة الثقافية البحتة ولكن يجب فتح قنوات - التأثير والتأثر - مع - أجهزة ذات أنشطة أخرى سياسية أو اقتصادية تستدعي بالضرورة البعد الثقافي والتي نحن في أمس الحاجة لتقديم رؤية إسلامية اجتهادية معاصرة حولها. فأجهزة التعليم والتربية، ومراكز البحوث ووسائل الإعلام ليست القنوات الوحيدة للعمل الثقافي في زمن تقاطع فيه الثقافي مع السياسي والاقتصادي من الداخل والخارج فعلى سبيل المثال:

تنظيمات حقوق الإنسان، والمرأة، يجب أن تصبح طرفا مستهدفاً. بعبارة أخرى يجب عدم الاقتصار على قنوات الحركة المباشرة للفعل الثقافي في الغرب.

١-٣- تعد المنظمة الجهاز الرسمي الجماعي للعمل الثقافي الإسلامي وهناك فرص وإمكانيات من فتح القنوات مع المنظمات المناظرة أو الشبيهة على أصعدة تجارب الاندماج أو التضامن الغربية، مثل الاتحاد الأوربي، مجلس أوربا، فإن بعضا من أنشطة هذه المنظمات تمس أوضاع الجاليات المسلمة في أوربا وأوضاع الدول الإسلامية، وعلى نحو لم يعد فيه الفصل قائما بين الثقافي وبين السياسي الاقتصادي. ويعد البعد الثقافي الاجتماعي في الشراكة الأوربية المتوسطية كأحد أبعاد ثلاثة لهذا المشروع الاستراتيجي دلالة واضحة على ذلك.

١-٤- أهمية التنسيق مع أجهزة إسلامية نوعية رسمية أو غير رسمية: مثل رابطة العالم الإسلامي، رابطة الجامعات الإسلامية وخاصة حول الأنشطة المتقاطعة مع اهتمامات الإيسيسكو.

١-٥ ومع الأخذ في الاعتبار الجدل الدائر حول الآثار المختلفة لشبكة المعلومات العالمية (انترنت) وخاصة في المجال الثقافي بعناصره المختلفة، ومع الأخذ في الاعتبار محدودية حجم مساهمة المسلمين في هذه الشبكة[٨]، فإنه لايمكن إنكار أن العملة ليس لها الاّ وجه سلبيٌ واحدٌ ولكن هناك وجه آخر يحمل فرصاً وإمكانيات. ومن ثم لابد وأن تنشط الإيسيسكو لدعم موقعها على الإنترنت وجعله سبيلاً من أهم سبل التواصل الثقافي المعاصر بين أبناء الأمة. ومما لاشك فيه أن تواصل الجاليات المسلمة في الغرب مع الأوطان الأم وغيرها من الأوطان الإسلامية عبر هذه الشبكات من أهم سبل هذا التواصل. ولذا يحتاج

هذا السبيل دعماً خاصاً وتخطيطاً علمياً مثل الاهتمام بصفة خاصة بجيل الشباب وتصميم قنوات للتواصل فيما بينهم حول فكرة الأمة والتضامن الإسلامي، وتشجيع خلق رأي عام إسلامي حول قضايا الأمة، وتفعيل سبل التضامن الفعلي في أنشطة متنوعة فكرية وثقافية، وتوفير قواعد المعلومات عن مجالات مختلفة في نطاق الاهتمام المتبادل بين المسلمين مثل المؤتمرات والندوات والإصدارات الجديدة، والأحداث الثقافية الهامة.

إن الإنترنت يمكنه -إذا أُحسِن التخطيط لتوظيفه- أن يساعد في التغلب على «التجزئة» وعواقب الحدود القومية، وأن يمثل موقع الإيسيسكو عليه ساحة أساسية لتقديم كثير من الخدمات التي لا غنى عنها لتنفيذ أهداف الاستراتيجية الثقافية الإسلامية برافديها الخاص بالتعاون الثقافي بين الدول الإسلامية، والخاص بالعمل الثقافي الإسلامي في الغرب. وهي الأهداف التي يعوق دون فعالية تحقيقها مبدأ السيادة القومية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء وغير الأعضاء.

٢- حول اتجاهات المضمون وقضاياه

٢-١- التأكيد على أن الجاليات المسلمة في الغرب جزء من الأمة الإسلامية.

وهناك حاجة لتأصيل واضح وتجديدي لهذا الوضع: لايغفل بالطبع حقيقة وجود هذا الجزء من الأمة بين شعوب غير مسلمة غربية ولكن يحرص في نفس الوقت على تأكيد الروابط بين هذا الجزء من الأمة والأجزاء الأخرى، التي تأخذ الآن شكل الدول الإسلامية (أو شكل جاليات أو أقليات مسلمة في أرجاء أخرى من العالم). وهذه الروابط تبادلية وذات اتجاهين وليس اتجاه واحد: فإذا كانت الجاليات المسلمة في الغرب تتطلب أنماطاً متنوعة من النصرة فإنها بدورها

تمثل قاعدة أساسية وركناً أساسياً في الغرب يمكن أن يساهم في تحقيق بعض أهداف العمل الثقافي الإسلامي في الغرب في مواجهة الغرب.

وإذا ما استطاعت هذه الجاليات النجاح في إدارة أنماط التحديات المختلفة التي تواجهها (والتي سبق تحديدها في المستوى الثاني من الورقة)، فإنها ستصبح رصيداً فاعلاً للإسلام في الغرب، ولقضايا الأمة بصفة عامة ومن ثم فهناك حاجة للاهتمام بهذا المجال التأصيلي الفقهي الفكري الذي لابد وأن ينطلق من دعائم الرؤية الإسلامية. عن العلاقة بين الإسلام، والوطن، والقومية، وعن وضع المسلم في ديار غير إسلامية وهو التأصيل الذي يقع في قلبه أو ينبني عليه «فقه الأقليات المسلمة المعاصرة».

ولعل من أهم الأمور المتصلة بما سبق طرحه - والتي يجدر التنبيه إليها هو ضرورة التصدي لشيوع مصطلح «الدياسبورا» الإسلامية في وثائق غربية وفي أدبيات غربية كناية عن الجاليات المسلمة في العالم والتي جرت الأدبيات العربية على وصفها بالأقليات المسلمة.

٢-٢- عدم اقتصار منظومة العمل الثقافي على المجالات القائمة فقط: تعليم اللغة العربية، الدين الإسلامي المعمار الإسلامي، الفنون الإسلامية، ولكن يجب أن تمتد أيضاً إلى مجالات وقضايا ذات أبعاد ثقافية واضحة: حقوق الإنسان، حقوق الأقليات واللاجئين، حقوق المرأة، الحوار الثقافي والحضاري، الحوار الإسلامي المسيحي، التسامح والتعددية، قضايا الفكر والإبداع بين فكرة الحرية وبين الضوابط.. وغيرها.

٢-٣- إذا كانت الرؤية الإسلامية لا تنطلق من لغة «صراع» ولكن من لغة «تعارف»، ولا تسعى نحو «تنميط» ولكن تقوم على سنة التنوع، وإذا كانت الرسالة الإسلامية دعوة للعالمين: لا إكراه ولا إجبار فيها إلا أنها أيضاً ليست

اعتذارية، تبريرية، دفاعية.

ومن ثم فإذا كان التحليل السابق في أجزاء الورقة يثير علامات الاستفهام حول مغزى الدعوات من أجل الحوار الثقافي - الحضاري، حوار الأديان كصيغ «للتعاون الثقافي مع الغرب»، فهو أيضاً لا يتبنى أسانيد الأطروحات السائدة عن «الصراع الثقافي، الحضاري، صراع الأديان». والتي تنعكس على علاقات الدول الإسلامية بالغرب بقدر ما تنعكس على علاقة الجاليات المسلمة مع أوطانها الجديدة. إن التحليل في هذه الورقة إنما يسعى للتأكيد على بعض الأمور وهي:

من ناحية: تعزيز التعاون حول «حوار ثقافي» بشروط ومضامين تجعله سبيلاً للتعارف الحضاري الحقيقي، ومن ثم تنأى به أن يكون سبيلاً لتمكين ثقافي لطرف على طرف آخر أو أن يكون قناة للاعتذار والدفاع والتبرير في مواجهة «الاتهامات» المتعددة للإسلام والمسلمين سواء في أوربا ذاتها أو خارجها.

من ناحية أخرى: يقدم رموز الفكر الإسلامي المعاصر أطروحات متكاملة حول «البعد الثقافي» فمن المقاربة بين القيم الإسلامية والقيم الغربية[٩] إلى تقديم الرؤية عن الدلالات الثقافية المعاصرة في إطارها السياسي الراهن[١٠]، إلى تحليل العلاقة بين العولمة والهوية ودور الأديان، إلى البحث في الأبعاد الثقافية السلوكية للمسلمين «الأقليات» في ظل ضغوطات العولمة ومابعد الحداثة[١١]، إلى الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام كضرورات وليس مجرد حقوق[١٢]، إلى التمييز بين العالمية والعولمة ومن ثم العلاقة بين الإسلام والعولمة.

هذه ليست إلا نماذج على سبيل المثال وليس الحصر وهي تعني، في نظري، نماذج على «المبادرة» الثقافية وليس «الاعتذار» الثقافي، نماذج تدفع للتقدم نحو صياغة رؤية إسلامية وتشارك في هذه الصياغة.

فإذا كان الجميع يتفقون على أن هناك أزمة عالمية ذات بعد قيمي - ثقافي واضح الدلالة يستوجب مراجعة المنظورات: فإن الإسلام قادر على أن يقدم رؤية تساهم في تقنين الرؤية الجاري صياغتها للعالم وخاصة حول أوضاع الأقليات، ومنها المسلمة في العالم.

بعبارة أخيرة نحن في حاجة لخطاب غير اعتذاري، غير دفاعي، نحن في حاجة لخطاب ينطلق من الذات الإسلامية وخصائصها «وبمبادرة» تجاه الآخر وذلك حتى يتحقق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية.

وإذا كانت اليونسكو أعدّت لأن يكون عام ٢٠٠٠ عام «ثقافة السلام» فلابد وأن يكون الطرح الإسلامي «لمفهوم» السلام حاضراً وفاعلاً ومؤثراً، وإذا كانت مفاهيم «ثقافة التسامح»، ثقافة قبول الآخر «يتم تداولها في محافل «الحوارات الثقافية» فإن الطرح الإسلامي لها يجب أن يكون حاضراً وفاعلاً ومؤثراً، وإذا كانت ندوات وحوارات «الإسلام والغرب» تتعدد في تلاق وتقاطع حول أمور منهاجية ومضمونية شتى فيجب أن تكون الرؤية الإسلامية حاضرة وفاعلة ومؤثرة وإذا، وإذا.. الخ.

إذن المطلوب «المبادرة الثقافية» عند تخطيط رؤية استراتيجية للعمل الثقافي الإسلامي في الغرب وذلك انطلاقاً من رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي (بين أبعاد أخرى) في هجوم الآخر تجاهنا وعن وضع البعد الثقافي الإسلامي في مشروع النهوض الحضاري الإسلامي. فهذا البعد الثقافي الإسلامي - الذي تضعه وثائق الإيسيسكو في قلب هذا المشروع الحضاري - ليس منقطع الصلة بالأبعاد الأخرى: السياسية، الاقتصادية، العسكرية. وكذلك فإن مشاكل الدول الإسلامية الثقافية لا تنقطع أو تنفصل عن إمكانيات أو قيود العمل الثقافي الإسلامي لنصرة الجاليات المسلمة في الغرب أو عن العلاقة الثقافية مع الغرب.

بعبارة أخرى: فإن الرؤية الاستراتيجية المطلوبة يجب أن تنطلق من عدة

أسس وتنبني على بعض الأسس الأخرى. فليس هناك حوار ثقافي حقيقي بين غير متكافئين ماديا، كما أن الحوار في ذاته ليس السبيل بمفرده لحل مشاكلنا مع الآخر أو لديه.

ومع ذلك، فانطلاقاً من وسطية الإسلام وانطلاقاً من رؤيته عن التعارف الحضاري فإن هذا التعارف الحضاري يمثل السبيل للتجديد الحضاري لدينا من ناحية ولمشاركة الفكر الإسلامي في عملية التجديد الحضاري العالمية من ناحية أخرى.

الهوامش:

١- د. نادية محمود مصطفى: المشروع المتوسطي: الأبعاد السياسية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد في المنطقة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ١٩٩٧.

د. نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للشراكة الأوربية المتوسيطة (في) د. سمعان بطرس فرج الله (محرر) أعمال ندوة مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيراتها على الوطن العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٩٨.

٢- هاني خلاف: حوار الحضارات بين أوربا والعالم العربي.. رؤية في مناهج االمعالجة الأهرام ١٩٩٧/٤/٢٠.

٣- ينبي هذا التصور على نتائج بعض أجزاء مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: انظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، مرجع سابق.

٤- انظر محاولة بناء هذا المفهوم في: زكي الميلاد: تعارف الحضارات، الكلمة، العدد (١٦) السنة الرابعة، صيف ١٩٩٧/١٤١٨هـ - ص ١٩ - ٣٠.

٥- د. سيف الدين عبد الفتاح: حول تعارف الحضارات، ورقة مقدمة إلى ندوة «الإسلام والعولمة»، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة مايو ٢٠٠٠.

- كذلك انظر التناول المعرفي والمنهجي لمفهومي الحضارة والسنن، باعتبارهما من عناصر المدخل القيمي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام وذلك في العمل التجديدي

التالي.

- د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم مدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثاني.

٦- انظر مثلاً: محمد خاتمي: مرجع سابق.

- عبد العزيز التويجري: مرجع سابق.

- فهمي هويدي: المسلمون وسيناريو الصراع بين الحضارات، المسلم المعاصر، السنة ١٧، العددان ٦٧-٦٨ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

- د. محمد عمارة: حضارة أم حضارات، المسلم المعاصر، السنة ١٩، العددان ٧٣-٧٤.

- أبحاث مؤتمر «المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر» الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن ن يولية ١٩٩٥.

- د. زينب عبد العزيز: أبجدية الحوار بين الحضارات، المسلم المعاصر، السنة ١٩، العددان ٧٣ - ٧٤.

٧- حول الفارق بين نموذجي العالمية والعولمة ومن ثم مدلولاته بالنسبة للاختلاف بين الحوار والتعارف في ظل موازين القوى الحالية انظر:

- د. سيف الدين عبد الفتاح: (في) د. عبد الوهاب المسيري (محرر) إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الجزء الثاني.

٨- نبيل شبيب: الشبكة العالمية ومستقبل المسلمين (في) أمتي في العالم (١٩٩٩)، مرجع سابق ص ٢٧٥ - ٣٠٠.

٩- Ali Mazriui:Islamic values and Western values.Foreign Affairs vo. 67,No.5,1997.

١٠- طارق البشري: الإسلام والعصر: ملامح فكرية ومنهجية (في) طارق البشري: في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق ١٩٩٦ص ٤٧-٦١.

- طارق البشري، مفهوم المعاصرة بين العالمين الغربي والإسلامي في طارق البشري في المسألة الإسلامية المعاصرة، ماهية المعاصرة، دار الشروق، ١٩٩٦، ص ٤٨-٦٥.

١١- Akbar Ahmed, Josting Donnan: Islam, Golbalization and Postmodernity, routledge, London 1994.

١٢- د. محمد عمارة: حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوق، دار الشروق، ١٩٨٩.

الفكر الإسلامي في العصر الوسيط

من الغزالي إلى ابن تيمية (٢/٢)

الاستاذ الشيخ زكي الميلاد *

«ملخص»

العصور الوسطى تسمية أوربية تعبّر عن فترة ركود وظلام توسطت بين الحضارة الرومانية القديمة والنهضة الصناعية الحديثة. وهذه العصور المظلمة في أوربا كانت عصور الازدهار والتمدن في العالم الاسلامي. لكننا نستطيع أن نطلق اسم العصر الوسيط على العصر الذي تغيرت فيه اتجاهات العلوم والمعارف الاسلامية، وتحددت لها صياغات مختلفة عما كانت عليه قبل ذلك، وتكونت فيه مرجعيات فكرية تميزت بقدرتها على التأثير لقرون متمادية حتى عصرنا الراهن، ولابدّ من دراسة الفكر الاسلامي في هذا العصر الوسيط لمعرفة عناصره المؤثرة وأسباب حضوره المتواصل. والغزالي وابن تيمية هما من أكثر المفكرين تأثيراً وحضورا في منظومات الفكر السني خلال العصر الوسيط وحتى العصور اللاحقة.

---

* - رئيس تحرير مجلة الكلمة - المملكة العربية السعودية

من جهة الأرضيات وطبيعة الظروف والعوامل التاريخية والسياسية، التي ساهمت في إظهار الفروقات بين «الغزالي» و«ابن تيمية»، بالشكل الذي يفتح إمكانية المقارنة والمقاربة، المتعارضة والمتباينة بينهما، وبما يضع الخطاب الفكري لابن تيمية مقابلاً ومجادلاً لخطاب «الغزالي» الفكري فيتحدد بالامور التالية:

أولاً: عاصر «الغزالي» الحروب الصليبية سنة ٤٩٠هـ/ ١٠٩٥م، وعاصر «ابن تيمية» الغزو المغولي سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٦٠م. واختلفت المواقف بينهما بصورة شديدة التعارض. فالغزالي كان في عزلته الاختيارية بنهج االتصوف الذي سلكه، ولم يسجل له التاريخ موقفاً عملياً من تلك الحروب التي وضعت العالم الإسلامي أمام تحدٍ خطير، فلم يتخل عن عزلته أو يصدر فتوى بالجهاد في مقاومة العدو الأجنبي. وقد ظلت هذه القضية يتساءل حولها الدارسون ومنهم المعاصرون أيضاً، وهناك من انتقد «الغزالي» على موقفه، وهناك من حاول التبرير له كالباحث الإيراني «عبد الحسين زرين كوب» حيث يقول «لماذا يلام الغزالي الذي لم يترك العزلة في فتنة شروع الحروب الصليبية؟ فقد كانت كل حياته تلك السنوات جهاداً مع النفس، فلا يمكن نسيان جهاده مع نفسه بجهاد الغير فيسقط في العلائق التي خسر منها»[١] أما الدكتور «البوطي» فيعتبر هذا الأمر من الأوهام التي ألصقت بالغزالي ظلماً، فبعد أن يصور تلك الحروب على أنها داخلة في دائرة الفروض الكفائية، يرى في «حراسة العقائد الإسلامية والتبصير بأحكام الشريعة الإسلامية، وحمايتها من العبث والدخيل، أيضاً من الفروض الكفائية التي لا يجوز إهمال القدر الأساسي منها. ولا يجوز إبطال فرض كفائي بمثله، فكيف عندما يكون الحارس لعقائد الإسلام ومبادئه، هو حجة الإسلام الغزالي»[٢] في المقابل سجل التاريخ لابن تيمية، مشاركة فاعلة في

مواجهة عودة التتر إلى بلاد الشام سنة ٧٠٠هـ، وأعلن الجهاد وحرض على المقاومة وبث الحماس في نفوس الناس وخاطب الحكام وأمراء الجيوش بضرورة التصدي والدفاع عن بلاد الإسلام.

ثانياً: عاصر الغزالي دولة السلاجقة في العصر العباسي، وارتبط بعلاقات وطيدة مع حكام عصره في خراسان وبغداد، وكان مقرباً منهم، خصوصاً بعد اختياره لمركز الأستاذية في مدرسة النظامية ببغداد، وكسب حمايتهم، واستفادوا منه في كسب شرعية مقاومة المعارضين لهم، وبالذات من كتابه «فضائح الباطنية» الذي وظف كوثيقة اتهام لغرض ممارسة القمع والبطش بالمعارضين من الجماعات الاسماعيلية الذين قويت شوكتهم آنذاك. وقد ظل «الغزالي» لآخر حياته مقرباً ومطيعاً للسلاطين، وبعبارة الدكتور «فهمي جدعان» «ربط نفسه بسلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له»[٣] في حين عاصر «ابن تيمية» دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م)، التي شهدت صراعات سياسية متتالية بين الحكام، ونزاعات وخلافات أثرت على عدم استقرار الحياة العامة في مصر وبلاد الشام واضطراب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، نتيجة عزلة حكام المماليك عن الناس، وبسبب غربتهم وعقدتهم كمملوكين، وعدم انتمائهم الواضح إلى الأمّة، وارتباطهم الوثيق بالدين. وقد وجد بعض المؤرخين في هذا العهد ما يستوقف الاهتمام، حيث وصفه الباحث الانجليزي «دافيد أيالون» في كتابه «ظاهرة المماليك في الشرق الإسلامي» بأنه نظام فريد من نوعه، ولا نقع على مايشبه في الحضارات القديمة. وبعكس «الغزالي» لم يشتهر عن «ابن تيمية» ارتباطه بالسلاطين أو تقربه لهم، بل كان مصادماً لسياساتهم الفكرية والدينية، ومتعارضاً مع العلماء والفقهاء المقربين منهم، وتعرض بسبب ذلك

للسجن والاعتقال والاضطهاد، ووصفت حياته بالمحنة.

ثالثاً: لقد ظل «الغزالي» متوافقاً ومندمجاً مع النظام الفكري والديني السائد في عصره، بل كان جزءاً أساسياً من ذلك النظام الفكري، مكوّناً له ومدافعاً عنه، ومعبراً عن ايديولوجية السلطان، ومضفياً الشرعية عليها. بخلاف «ابن تيمية» الذي دخل في صراعات ومواجهات مع العلماء والفقهاء والمتصوفة في عصره، وتعرض للتحقيق والتفتيش والامتحان في عقيدته وأفكاره، واتهم بالخروج عن الاجماع ومخالفة السياسات الدينية السائدة في عصره. فمن قضية الرسالة الحموية سنة ٦٩٨هـ، التي أجاب فيها عن سؤال حول صفات الله تعالى، بما يخالف أهل الكلام في عصره فأثار حفيظتهم وتألبوا عليه. إلى تعرضه لامتحان في معتقده سنة ٧٠٥هـ بمرسوم من السلطان يدعوه لحضور جلسة مع القضاة والفقهاء للتباحث والتحقيق في صحة وسلامة عقيدته، وعقد له أكثر من مجلس. وطلبوا حضوره إلى مصرفي قضية أخرى حين ادعى عليه القاضي «ابن مخلوف» المالكي في أنه يثبت الصفات الخبرية بما يقتضي التجسيم، وانتهى به الأمر إلى السجن، وتكررت معه هذه المشكلة سنة ٧٠٧هـ وهكذا في سنة ٧٢٠هـ حينما خرج عن إجماع المذاهب الأربعة في قضية الطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي الذي يقع في حالة الحيض، والطلاق المعلق بشرط غير معتبر، وتعرض بسبب تمسكه برأيه في هذه القضية إلى محاكمة العلماء والفقهاء والقضاة وانتهت به إلى السجن. وقد ظل على هذه الحال في مخالفته للسياسات الفكرية والدينية إلى أن توفي في سجن القلعة بدمشق سنة ٧٢٧هـ لاشك أن هذه الوضعيات والسياقات واختلاف البيئات أثرت بصورة كبيرة في تكوينات الفكر والمعرفة ومناهج البحث والنظر بين «الغزالي» و«ابن تيمية» وأظهرت الفروقات بينهما، وتأثيراتهما على حركة واتجاهات المعارف والأفكار الإسلامية.

ما بعد أبن تيمية

انقسمت دراسات المعاصرين عن «ابن تيمية» إلى اتجاهين منفصلين:

الاتجاه الأول: الذي نظر إلى «ابن تيمية» في فكره الديني والعقائدي، إما من جـهة الانـتساب والارتـباط بـذلك الفكـر وصـاحبه، أو مـن جـهة المـخالفة والاعتراض.

الاتجاه الثاني: الذي نظر إلى «ابن تيمية» في فكره المنطقي والعقلي بعيداً عن مسألة الارتباط أو المخالفة.

الاتجاه الأول تكرس نتيجة أن الصياغة الحديثة لفكر «ابن تيمية» تحددت مع دعوة الشيخ «محمد بن عبد الوهاب» (١١١٥-١٢٠٦هـ / ١٧٠٣-١٧٩٢م)، التـي ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربية. وحسب «ألبرت حوراني» فان تأثير «ابن تيمية» ظل كامناً حتى تصاعد الوعي به في القرن الثامن عشر مع حركة الشيخ محمد بن الوهاب[٤]. ويميز هذه الحركة الدكتور «محمد البهي» في أنها «صانت آراء ابن تيمية، وعنيت بها في القرن الثامن عشر، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها تلك ـ الآراء - العناية الكبرى، التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، سواء من جانب الدعوة إليها والتمسك بها، أو من جانب الاعتراف بها رسمياً من بعض السلطات القائمة في البلاد الإسلامية. وبعد أن كانت - تلك الآراء - تعتبر أيام ابن تيمية نفسه، وبعده بقليل، في التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذهب، نوعاً من الخروج في فهم الدين، أو نوعاً من الإلحاد»[٥]. فحركة الشيخ «بن عبد الوهاب» هي التي ورثت «ابن تيمية» وتعاملت مع أفكاره ومعارفه كما لو أنها وصية عليها، وأعادت الاعتبار لها، والدفاع عنها، والترويج الواسع لها، والتمسك بها كشـرعية ديـنية وايـديولوجية. ومـن المـعروف أن القضية التي شكلت محور اهتمام دعوة «ابن عبد الوهاب»، هي قضية العقيدة

والتركيز على مفهوم التوحيد والشرك، بالشكل الذي يصفه الدكتور «البهي» بالمبالغة «في فهم معنى التوحيد، أو فهم معنى الشرك - حتى - سمّى دعاة هذه الحركة، حركتهم باسم التوحيد. وفي هذه المبالغة يكمن عامل الفرقة بينهم وبين بقية المسلمن، فبينما هم يرون أنفسهم موحدين أو أهل توحيد، ويرون غيرهم ممن لا يسلك سبيلهم في المبالغة مشركين»[٦] ولذلك يعتبر كتاب «التوحيد» للشيخ «ابن عبد الوهاب»من أبرز وأهم مؤلفاته، كما يعبر عن دعوته ونهجه.

ولأن هذه الدعوة نشأت في بيئة صحراوية غير متمدنة، ومنقطعة عن التواصل مع البيئات والحواضر الإسلامية التي شهدت تمدناً وازدهاراً حضارياً كبغداد والقاهرة وبلاد الشام وإيران، لذلك أولت الأهمية للجوانب الدينية، على حساب الجوانب العقلية في فكر «ابن تيمية» اما لعدم الحاجة إلى تلك الجوانب العقلية، أو لمقتضى الابتلاء بها. وإما لأنها دعوة للتدين الفطري البسيط، أو باعتبارها كرست حالها لمقاومة البدع والخرافات والوثنيات على زعمها، وما يرتبط بالعقيدة والتوحيد والشرك حسب فهمها.

وتحول هذا المنحى إلى الفكر السلفي عموماً، الذي أصبح الشيخ «محمد بن عبد الوهاب» أحد حلقاته المرجعية، واكتفى بالفكر العقيدي لابن تيمية، وانفصل عن فكره المنطقي. وهي الظاهرة التي اعتبرها بعض الباحثين والكتاب منشأ الإشكالية والتأزم والجمود الذي أصاب الفكر السلفي، والمدخل النقدي على خطابه وبالذات في رؤيته من العقل والعقلانية. وعن هذه الإشكالية، يرى «محسن عبد الحميد» أن «ابن تيمية» لم يفهم «من قبل بعض المتأثرين بجوانب من منهجه، الذين جاءوا من بعده، من حفظة النصوص المتعصبين، فحذفوا من مناهج دراستهم وثقافتهم العلوم العقلية التي اعتمد عليها ابن تيمية في تطهير

الإسلام من المواقف اللاعقلانية البدعية، فقادوا أجيالاً بكاملها إلى معاداة المنطق والمواقف العقلانية، فانتهوا إلى جمود خطير في الثقافة وفي فهم الإسلام والتاريخ»[٧] أما الدكتور «ابو يعرب المرزوقي» فبعد أن يصف ماقام به «ابن تيمية» في خاتمة أطروحته للدكتوراه، بأنه ثورة عمليةروحية، يضيف بعد ذلك منتقداً أولئك الذين جعلوا التركيز «في الإصلاح الروحي النظري مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن تيمية، فأخلاه من أهم مافيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه.. ولم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب، من ثم، إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين. وإذا بالحركة التنويرية الروحية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة»[٨].

وفي نقد الدكتور «طه عبد الرحمن» يرى بأن الفكر السلفي لم يستثمر الفكر المنطقي لابن تيمية، لأن أصحاب هذا الفكر كما يقول: «لم يعقلوا كثيراً من منطقه واكتفوا باجترار كلامه، فضلاً عن أنهم لم يكن لهم زاد منطقي حديث يسمح لهم بمعرفة مقدرة ابن تيمية في ذلك المجال والعطاء الذي أتى به»[٩]. ويقترب من هذا الرأي الدكتور «رشدي راشد» الذي ينتقد مايصفه بالقراءة الأحادية لابن تيمية، فبعد اطلاعه على مصنفاته، وجده حسب قوله «إنه يعرف معرفة جادة ودقيقة المذاهب الفلسفية، ويعرف تقنياتها الداخلية في أحاديثه عن درء تعارض العقل والنقل وعن المنطق، ويتبين أنه يعرف بدقة آراء ثابت بن قرة وابن سينا وآراء كل الذين سبقوه، بينما الذين يتكلمون عنه لا يعرفون شيئاً عن ذلك ولا يستطيعون فهم هذه النصوص»[١٠].

الاتجاه الثاني، الذي وجد في النقد المنطقي لابن تيمية مايستدعي الانتباه،

من حيث قيمته المعرفية، ونباهته النقدية، وإحاطته بالعلم. وأصحاب هذا الاتجاه في الغالب هم من الأكاديميين والمتخصصين، وبعضهم لا يرتبطون بصلة بالفكر العقيدي لابن تيمية. كما أن الرؤية ليست بذلك التوافق، فهناك من حاول المبالغة في تصوير الفكر المنطقي لابن تيمية، مثل الدكتور «طه عبد الرحمن» الذي اعتبر «ابن تيمية» ليس «منطقياً عادياً، بل كان منطقياً مجدداً، إذ نازع في كثر من الأصول المقررة في منطق أرسطو واجتهد في وضع منطق جديد، هو إلى التداول اليومي أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجردة.. وأتى بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيها حقها من التحليل. إن عطاءه في المنطق أكثر تجديداً من كل عطاءات المناطقة الذين تقدموه، بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، لأن هؤلاء ظلوا جميعاً حبيسي أصول أرسطو، وما جاؤوا به من جديد بقي متمسكاً بهذه الأصول، في حين أن ابن تيمية حاول أن يضع أصولاً لمنطق جديد يستبدلها مكان الأصول التي اعتمدها أرسطو.. وأن منطقه منطق عملي تجريبي حي، لا منطق صوري جامد كمنطق أرسطو»[١١]. وهناك من شكك أو قلل في ذلك النقد المنطقي لابن تيمية، كالدكتور «عبد الله العروي» وانتقد بعض الدارسين الذين يحلو لهم كما يقول: «أن يقارنوا جزئيات مأخوذة من التأليف الإسلامي بأخرى منتقاة من مؤلفات غربية بدون أدنى اعتبار للفارق الزمني. قال بعضهم إنه كان في الإمكان الانطلاق من ملاحظات ابن تيمية عن نواقص القياس الأرسطي لبناء منطق غير أرسطي. وهذه دعوة مجردة إذ لا يوجد أي دليل مقنع على أنه احتمال واقعي»[١٢]. ويقرب «العروي» رأيه بحالة مماثلة في الفكر الغربي، تشابه ذلك الانطباع الذي تشكل في الفكر الإسلامي، على حدّ زعمه، فالنقد الذي قدمه «باسكال» لمنهجية «ديكارت» في زمنه قال «البعض إنه كان على أبواب ابداع

منطق جديد لا ديكارتي ولا أرسطي، لكنه قول أدباء ونقاد لا قول أخصائيين في المنطق ومنهجية العلوم»[١٣].

في المقابل هناك مَـنْ صور «ابن تيمية» وكأنه قد أطاح بالمنطق وهزمه وزعزع أركانه، كالشيخ «الندوي» الذي ينتقد «الغزالي» لأنه لم يتمكن من صون مؤلفاته من تأثير العلوم اليونانية، أما «ابن تيمية» حسب رأيه «فإنه رفع لواء الثورة على المنطق والفلسفة اليونانية، ولم يتفاهم معهما في أي حال. إنه ناقش مسائل ومقدمات المنطق والفلسفة المعترف بها، كناقد بصير وصوفي خبير في كتابه الرد على المنطقيين، وتناولها بعملية جراحية، وزعزع أساسها بالكلية، ولم يترك موضوعاً إلا وثقبه بسهامه الحادة»[١٤].

وإذا بحثنا عن محاولات سعت إلى الجمع بين الجانب العقيدي والجانب المنطقي في فكر «ابن تيمية» فقد نجد ذلك في محاولة «أبو يعرب المرزوقي» في كتابه «إصلاح العقل في الفلسفة العربية» وحتى هذه المحاولة تغلب عليها الاهتمام بالجانب المنطقي، وذلك لمقتضيات البحث وطبيعة الموضوع.

ملاحظات ونقد واستنتاجات

أولاً: مايزال يظهر على الفكر الإسلامي المعاصر الانقسام في المنازع بين «الغزالي» و«ابن تيمية» فهناك من يرتبط بالغزالي وينتقد «ابن تيمية» وهكذا العكس. والخلفيات إما ترجع إلى نزاعات بين اتجاهات صوفية وأخرى سلفية، أو تتعلق بخلافات كلامية بين أشعرية وحنبلية.

ففي الوقت الذي يدافع فيه الدكتور «البوطي» عن «الغزالي» في كتابه «شخصيات استوقفتني» ويظهر تعلقه به، وحسب قوله «للإمام الغزالي مكانة جليلة في عقلي وقلبي، منذ أول عهدي بالسير في طريق المعرفة..»[١٥] ويواجه

المنتقدين له وينعت ملاحظاتهم بالأوهام التي ألصقت الغزالي ظلماً، كملاحظات (ابن صلاح والمازري وابن العربي والطرطوشي) ويرى في تلك الملاحظات أو الأوهام حسب وصفه بأنها «اتخذت ذريعة لنسف غيرها، لأتساءل بعد ذلك في عجب: أهو جهل ساق أصحابه إلى ماقد تورطوا فيه، أم هي حفيظة جرت أصحابها عمداً إلى وسيعة ظلم؟»[١٦]، في المقابل يوجه نقده لابن تيمية في كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي» حيث حاول أن يظهر جوانب التناقض والاضطراب في فكره، فعن وصفه بالاضطراب يقول «لابد أن أقف بالقارئ على بعض ما ورد لابن تيمية ﵀ من اضطراب أو كلام عجيب»[١٧]، ويصفه تارة بالوهم كقوله «أليس عجيباً أننا هنا نناقش هذا الوهم الذي علق بذهن ابن تيمية، بالمنهج ذاته الذي يعلمنا إياه ابن تيمية، في الوقت الذي يتخذ فيه ابن تيمية موقفه من الفلاسفة مدافعاً عن أوهامهم، متبنياً لواحدة من أخطر ضلالاتهم»[١٨].

ثانياً: إن الدراسات والكتابات حول «ابن تيمية» إما أن تنتصر له وترفع من شأنه، وتركز على مناقبه وإصلاحاته، وإما أن تنتقم منه وتقلل من شأنه، وتركز على أخطائه وصراعاته. وهي الإشكالية المعرفية والمنهجية التي تتكرر مع الفكر الإسلامي في النظر إلى تقييم شخصيات الماضين بوجه خاص. فاما مبالغة وآحادية في المناقب والفضائل، وإما أحادية في المثالب والمعايب. أصحاب الاتجاه الأول قد يرفضون النقد لابن تيمية من أي مصدر كان نتيجة المبالغة في الارتباط به، إما عن تقليد أو تأويل لذلك النقد، أو النظر له من زاوية النزاعات الفكرية أو التعصبيات المذهبية. وفي المقابل تجد من لايريد أن يعترف لابن تيمية بأي فضيلة. وهذه الطريقة في النظر هي أقرب ما تكون إلى طريقة العوام، التي يفترض أن لا تكون طريقة العلماء، فهي تكرس التقليد

والجمود، وتعوّق التجديد والاجتهاد.

ثالثاً: ماقام به ابن تيمية من نقد ومراجعة للمعارف والأفكار في عصره، تداخلت فيه نزعته العلمية بنزعته النفسية بالشكل الذي أثار بعض الالتباسات على نقده لدرجة الاحتجاج عليه وعدم تقبله، فالحدود المعرفية والموضوعية في نقده لم تكن بذلك الوضوح. ولعل الصفة التي اتفق عليها الدارسون لابن تيمية بمن في ذلك الذين يتفقون مع فكره ونهجه، هي نزعته الحادة والقاسية. وهناك من حاول أن يبرر لهذه النزعة بتفسيرات مختلفة، لكنها غير مقنعة وليست في مكانها. فحين يتحدث الشيخ «الندوي» عن الأسباب التي دعت البعض إلى معارضة «ابن تيمية»، من هذه الأسباب ما يصفه بالسبب الطبيعي، إذ يقول: «إن السبب الطبيعي لمعارضته لدى كثير من المعاصرين خصيصة كانت في نفس شيخ الإسلام، تلك التي توجد عند كثير من أهل الفضل الذين يتميزون بذكاء غير عادي وسعة النظر وكثرة المعلومات، وأعني بها حدة الطبيعة، التي تبعثهم في بعض الأحيان على تناول بعض معاصريهم بالنقد اللاذع وإظهار جهلهم وغبائهم وقلة علمهم، وتخرج من أفواههم من شدّة التأثر كلمات تجرح شعور أهل العلم من معاصريهم والمعجبين بهم تثبط همة تلاميذهم، الأمر الذي يبذر في قلوبهم بذور النفور والعداوة الدائمة، وذلك ما ينتج إصدار فتاوى الكفر والضلال عليهم، والمعارضة المستمرة والتربص لهم بالدوائر»[١٩].

وفي نظر «محسن عبد الحميد» «إن مناقشات ابن تيمية وردوده، لاسيما على مفكري الإسلام على الرغم من اتزانها ومنهجتها الرصينة، لا تخلو من آثار ردود فعل تظهر عليها آثار هيجان وعصبية، وكان ذلك ناتجاً من ما كان يعاني من هموم المواجهة اليومية للخراب الحضاري في المجتمع الإسلامي من جهة

وضغط التيارات الدخيلة والمنحرفة والأقوال المدسوسة من جهة أخرى»[٢٠].

وقد أظهر الدكتور «البهي» تأثير هذه الحالة على النقد العلمي والموضوعي عند «ابن تيمية» في قوله: «إن ابن تيمية في عملية النقد، قد يستخدم بعض العبارات القاسية التي تسيء إلى حيدة العالم الفاضل.. وكان حاد المزاج، وحدة المزاج سرعان ما تنقل الخصومة والحكم من مجال الجدل العقلي أو الديني إلى مجال الأشخاص وحياتهم الخاصة، وما يدور في نفوسهم، أو يخلد في قلوبهم من عقيدة وإيمان»[٢١].

رابعاً: إن الكتابات والمؤلفات التي اشتهر بها «ابن تيمية» تتوزع إلى اتجاهين أساسيين، مؤلفات تتصف بالنقد والنقض والاحتجاج ومؤلفات للفتاوى. في المؤلفات الأولى تعامل «ابن تيمية» مع المعارف والأفكار بمنطق المحارب، وكأنه في ساحة قتال، وميدان القلم في نظره أشدّ من ميدان السيف، ويصور بنفسه هذا المشهد بقوله: «وحيث أمر اللّه ورسوله بالإغلاظ على بغيه وعدوانه على الكتاب والسنة، فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن»[٢٢] وقال عنه الحافظ «الذهبي» وهو من أصحابه «له حدّة قوية تعتريه في البحث وكأنه ليث حرب»[٢٣] وهذا مايفهم من عناوين بعض مؤلفاته الشهيرة، مثل كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» و«الصارم المسلول على شاتم الرسول» و«بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» إلى غير ذلك من عناوين يظهر عليها الاحتجاج والسجال والنقد. أما كتب الفتاوى التي كثّر منها «ابن تيمية» واشتهر بها، وشكلت حضوراً كبيراً وفاعلاً في نسقه الفكري والديني، وأدخلها إلى مجال العقائد والأصول والالهيّات، وأصبحت هذه الفتاوى الأكثر تداولاً وتعميماً في الأوساط الدينية المعاصرة، وبالذات الأوساط التي تنتسب إلى فكره ونهجه. في حين أن

الفتاوى من طبيعتها لها خصوصية التعلق بشرائط المكان والزمان والحال، وبمكونات البيئة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وينتقد «عبد الباسط ميرداس» طريقة التعاطي مع كتب الفتاوى لابن تيمية، بقوله: «كان للفتاوى الفقهية التي أدلى بها ابن تيمية أثر كبير، حيث أصبحت تستعمل لا كانتاج ومجهود ديني خاضع للزمان والمكان والظروف الناتجة عنهما وعلاقتهما بصاحب الفتوى، ولكنها أضحت أحياناً، عبارة عن فتاوى جاهزة، منشورة عدة نشرات، وموزعة بكثرة يمكن اقتناؤها بأكملها، غالباً بدون تحقيق ولا تعليق»[٢٤].

خامساً: إن النقد والسجال الذي فتحه «ابن تيمية» على المعارف والأفكار، كان من نتائجه وإشكالياته اختلال العلاقة وتفككها واضطرابها بين العلوم التي تعامل معها «ابن تيمية» بطريقة الانتصار عليها والإطاحة بها. الوضع الذي نتج عنه الحد من نمو وتقدم تلك العلوم لدرجة التوقف أو الجمود. فتوقف علم الكلام ولم يتطور في براهينه العقلية، وأصبحت الفلسفة كفراً وإلحاداً يحرم التعامل معها، وسيطرت على المنطق مقولات من تمنطق فقد تزندق ومقولة «ابن تيمية» إن المنطق فطنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق. وهكذا أصبح حال العلوم الأخرى. هذا من جهة المعارف والأفكار. أما من جهة المذاهب والجماعات، فإن طريقة «ابن تيمية» في النقد قد كرست الخصومات والفروقات حيث فتح عليها الحرب بعناوين التبديع والتضليل والتكفير. فقد كان «ابن تيمية» كما قال عنه الدكتور «البوطي» يكفر خصومه لأدنى المواقف الاجتهادية التي قد يخالفهم فيها»[٢٥]. ومن الأخطاء التي وقع فيها بعض الدارسين لابن تيمية محاولتهم التبرير والتأويل والدفاع عن طريقته في النقد والاحتجاج حتى لو كانت بتلك القسوة والحدية التي لا تحتمل أحياناً. ومايزال هذا النهج قائماً في

هذا العصر الذي لا يتناسب على الإطلاق مع ما يشهده العالم من دعوات للحوار بين المذاهب الإسلامية، أو الحوار الإسلامي - المسيحي، أو الحوار بين الأديان، أو الحوار بين الحضارات.

سادساً: لاشك في أهمية النقد الذي وجهه «ابن تيمية» إلى المنطق من حيث قيمته المعرفية والنقدية، وهو المجال الذي استوقف انتباه الدارسين إليه من خارج الأوساط الدينية. إلا أن هذا النقد كانت له ارتدادات عكسية لا علاقة لابن تيمية بها، وإنما لعصره، والعصور التي جاءت من بعده، حيث لم تكن بذلك النضج الفكري والمستوى العلمي الذي يستوعب مثل ذلك النقد ويبني عليه تراكماً وتقدماً عملياً. وهنا تظهر المفارقة البرهانية على تلك الحقيقة، ففي الوقت الذي ينفتح بعض الغربيين على ذلك النقد ويوظف عندهم في تطوير المنطق ومناهج البحث ونظم التفكير، بعد اكتشاف عيوب المنطق الأرسطي ونواقصه وثغراته، والذي كان مهيمناً على الفكر الغربي إلى أواخر العصر الوسيط هناك، وكان لنقد علماء المسلمين ومنهم «ابن تيمية» أثر مهم في التعرف على تلك العيوب والثغرات، التي حرضت الفكر الأوروبي على تجاوز المنطق الأرسطي الموغل في الفرضيات البديهية، والمحكوم بثنائية القيم الإطلاقية، والمغرق في الذهنيات النظرية، إلى اكتشاف المنطق التجريبي والعملي والنسبي الذي يربط العلم ومناهج التفكير بعالم الطبيعة، بعد أن كان مرتبطاً بعالم الذهن. ومن أبرز الغربيين الذين اطلعوا على نقد علماء المسلمين للمنطق اليوناني هو «روجر بيكون» (٦١١-٦٩٣هـ / ١٢١٤-١٢٩٤م) الذي تعلم اللغة العربية ودرس علوم المسلمين في أكسفورد، وكان يصرح علناً بأهمية تلك العلوم وبقيمتها في تكوين المعرفة. في المقابل تحول ذلك النقد في فكر المسلمين إلى مايشبه الإطاحة بالمنطق والارتداد عليه، والتمسك بالعيوب والثغرات وإشاعتها

والاكتفاءبها، وليس الانطلاق منها، والبناء عليها.

سابعاً: غالباً مايصور «ابن تيمية» في علاقته بالشيعة والفكر الشيعي، من خلال هجومه ونقده الذي ورد في كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية» وليس كما ورد في بعض الدراسات بعنوان «الشيعة القدرية» رداً على العلامة الحلي «الحسن بن يوسف» (٦٤٨-٧٢٦هـ) في كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة». لكن الذي لا يذكر ما أخذه «ابن تيمية» من اجتهادات الشيعة والفقه الشيعي، وهي الآراء التي اشتهر بها «ابن تيمية» وخرج بها عن إجماع المذاهب الأربعة في عصره، وتسببت له باحراجات سنة ٧٢٠هـ ووصفت بالمحنة. وهي الآراء المعروفة بمسألة «الطلاق» كالطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي، والطلاق المعلق. وقد أصدر السلطان في عصره بطلب من علماء المذاهب الأربعة، أمراً لابن تيمية بالامتناع عن الافتاء في قضايا الطلاق بما يخالف الاجماع عند المذاهب الأربعة، لكنه لم يتراجع عن تلك الآراء.

والملفت للنظر أن ليس هناك من أشار إلى مصدر تلك الآراء، لا أقل في حدود المصادر والمراجع التي رجعت إليها، سوى الدكتور «محمد البهي» في كتابه «الفكر الإسلامي في تطوره». مع أن جميع تلك المصادر قد تطرقت إلى تلك الآراء وتحدثت عنها باهتمام. وفي نظر الدكتور «البهي» إنه مهما قيل عن «ابن تيمية» «في معارضته الشيعة عامة، أمر لا يقلل من اعتباره للاتجاد الشيعي المعتدل، بل لايحول دون استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية، واتباعهم فيها، كما في مسألة الطلاق البدعي، أو الطلاق المعلق. فالطلاق البدعي هو الطلاق المنهي عنه كالطلاق في زمن الحيض، أو بلفظ الثلاث، فإنه لايقع عند فقهاء الشيعة، وأخذ به ابن تيمية»[٢٦] وما يؤكد صحة ذلك، رواية تذكر في ترجمة حياة العلامة «الحلي» عن لقائه ومناقشته لابن تيمية في موسم الحج. تقول

الرواية: «إنه لما حج، اجتمع بابن تيمية في المسجد الحرام فتذاكرا، فأعجب ابن تيمية بكلامه، فقال له: من تكون يا هذا؟ قال: الذي تسميه ابن المنجس، حيث سماه في منهاج السنة بابن المنجس، فحصل بينهما أنس ومباسطة»[٢٧].

ثامناً: إذا كان «الغزالي» قد توصل بالفكر الإسلامي إلى أزمة وحيرة، وتراجع عن أفكاره وانتقد معارفه، ووجد في التصوف اليقين الذي بحث عنه، فإن «ابن تيمية» لم يستطع إخراج الفكر الإسلامي من تلك الأزمة والحيرة، فالنهج الذي رسخه وعرف فيما بعد بالسلفية، هذا النهج كان أقرب إلى النقل من العقل، ومن الحديث إلى الفقه، ومن التصلب والتشدد إلى المرونة والتسامح، وإلى الانغلاق والجمود من الانفتاح والاجتهاد. وكان يصعب عليه التواصل مع المعارف الحديثة ومنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويصور الدكتور «البهي» هذا النهج بأنه دعوة إلى الحياة الصحراوية، وليس دعوة إلى الإسلام الذي يساوق الحضارة الصناعية، ويساوق المستوى الرفيع في الحياة الإنسانية، ويساوق التقدمية في بناء الجماعة بناء سليما[٢٨]. لذلك فإن هذا الفكر هو أقرب إلى البيئات البدوية والريفية من البيئات الحضرية أو المدنية، ويفتقد لمفهوم التمدن والتقدم والعمران، وهذا مايفسر الاقتران الدائم الذي يتقصده «أبو يعرب المرزوقي» في كتاباته بين «ابن تيمية» و«ابن خلدون». ومن هذا الفكر تولدت ظاهرة طالبان في أفغانستان وجماعات العنف والتطرف السلفية في مصر والجزائر، وفي غيرها أيضا.

فلم يستطع الفكر الإسلامي أن يتجاوز أزمته وحيرته. فمن الصوفية انتهى إلى السلفية.

الهوامش:

١- الفرار من المدرسة: دراسة في حياة وفكر أبي الغزالي. ص ١٢٧، نقلاً عن كتاب: الأخلاق عند الغزالي، زكي مبارك، ص ١٥.

٢- شخصيات استوقفتني. ص ١١٥.

٣- أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ص ٤٣.

٤- تاريخ الشعوب العربية. ص ٢٣٣.

٥- الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٨٥.

٦- المصدر نفسه. ص ٨١.

٧- تجديد الفكر الإسلامي. ص ١٤٣.

٨- اصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون. د. أبو يعرب المرزوقي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

٩- حوارات من أجل المستقبل. مصدر سابق، ص ٦٦.

١٠- حوار مع الدكتور رشدي راشد رئيس الجمعية العالمية لتاريخ العلوم والفلسفات العربية والإسلامية في فرنسا. جريدة السفير، بيروت، الجمعة ٨ شباط / فبراير ٢٠٠٠م، العدد ٨٥٣٠.

١١- حوارات من أجل المستقبل. ص ٦٥ - ٦٦.

١٢- مفهوم العقل. عبد الله العروي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ١١١.

١٣- المصدر نفسه. ص ١١١.

١٤- الحافظ أحمد بن تيمية. ص ١٢٧.

١٥- شخصيات استوقفتني. ص ٧٩.

١٦- المصدر نفسه. ص ٧٩.

١٧- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م، ص ١٥٨.

١٨- المصدر نفسه، ص ١٧٠.

١٩- الحافظ أحمد بن تيمية، ص ١٤٢.

٢٠- تجديد الفكر الإسلامي، ص ٤٣.

٢١- الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٤١ - ٦٤.

٢٢- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية. إبراهيم عقيلي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص ٩٨، نقلاً عن كتاب مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٢٣٣/٣٠.

٢٣- المصدر نفسه. ص ١٠٠ - نقلاً عن كتاب: طبقات الحنابلة. ج ٣٩٥/٢.

٢٤- ابن تيمية في الخطاب الديني المعاصر. عبد الباسط ميرداس، مجلة أبواب، بيروت، العدد ٢٣، شتاء ٢٠٠٠م، ص ٦٧.

٢٥- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. مصدر سابق، ص ١٦٦.

٢٦- الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٤٥ .

٢٧- مبادئ الوصول إلى علم الأصول. الحسن بن يوسف الحلي، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م، ص ١٧.

٢٨- الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٨٨.

حوار الحضارات
الاولويات – الاخطار

الدكتور محمد علي آذرشب *

«ملخّص»

«عام ۲۰۰۱م أطلق عليه اسم عام حوار الحضارات، وحوار الحضارات ليس مشروع عام واحد، بل هو مشروع مستقبل البشرية على امتداده، من هنا لا بد من اغتنام الفرصة لدفع مسيرة الحوار نحو أهداف محدّدة تعود بالخير على البشرية عامة وعلى أمتنا بصورة خاصة، وتبعد الحوار عما لا طائل تحته، وعمّا يدخلنا في شكليات، وفي ثرثرة جوفاء، وفي بطر فكري ابتليت به معظم النخبة المثقفة من أمتنا، فانتفخت وتعالت وجلست في أبراج عاجية بعيدة عن الواقع المعاش، وعن نفسية الأمة ومزيجها الفكري والحضاري، وعن آمالها وآلامها».

مشروع حوار الحضارات طرحه المفكرون منذ سنين[1]، ودار حوله نقاش طويل، وجاء كتاب «صدام الحضارات» لهنتنغتون ليُعطي للمسألة بعداً جاداً،

---

* - أستاذ في جامعة طهران .

وليحوّل القضية إلى نظرية استراتيجية للعلاقات الدولية[٢]، وليطرح فكرة حتمية الصراع بين الحضارات، ثم شهدت الساحة العالمية نوعاً جديداً من الممارسات تنبئ أن نظرية صراع الحضارات بدأت تخرج إلى حيّز التطبيق[٣].. وأن المخاوف من عودة الوجود الإسلامي إلى ساحة الحياة، ومن عودة العالم الإسلامي ليحتل مكانته في المعادلات الدولية، بدأت تتبلور في عمليات بطش وإبادة، وفي عمليات إذلال وإخضاع، وفي أساليب تفريغ المسلمين من أي إحساس بالهوية والعزّة والكرامة[٤].

ولم يقتصر القلق على الدائرة الإسلامية، إذ عمّ كثيراً من الدوائر الأخرى بما في ذلك الأوروبية التي بدأت تواجه عملية إلغاء وانتقاص وهيمنة.

وفي هذا الجوّ أعلن الرئيس محمد خاتمي مشروع حوار الحضارات ليجد ترحيباً عالمياً منقطع النظير.. وليدفع بالأمم المتحدة إلى تبنيه مما يعني عالمية الحاجة وشموليتها لجميع جوانب حياة المجتمعات البشرية السياسية منها والاقتصادية والثقافية[٥].

ثم إن عام ٢٠٠١ شهد مستجدات هامة جعلت كثيراً من الناس يشكك في جدوى حوار الحضارات[٦]، وأهم هذه المستجدات تصاعد الانتفاضة المباركة في فلسطين، وتشديد البطش الصهيوني بأطفال الحجارة وبأهلنا في الأرض المحتلة.

هل الظروف في مثل هذه الحالة مناسبة للحديث عن «حوار»؟ أي حوار أمام عمليات الإرهاب والقمع الوحشي بحقّ شعب يدافع عن أرضه وبيته؟!

لكننا إذا عدنا الى الهدف الاساسي لحوار الحضارات، وأول هذه الأهداف تبيين حقيقة موقف حضاراتنا من الآخر، وهو موقف قائم على أساس ﴿يستمعون القول﴾ وعدم إلغاء الآخر: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال

مبين﴾، ودعوته إلى المشتركات: ﴿إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾. وهكذا تبيين حقيقة موقف الحضارة المهيمنة القائمة على أساس الاستعلاء، والتفوق العنصري، والتمييز العرقي، وتنازع البقاء، وبقاء الأقوى[٧]...

اذا عدنا إلى هذا الهدف لوجدنا أن الظروف القائمة كلها تنطق بالشهادات والوثائق على حقيقة هذا الفرق «بيننا» و«بينهم»، وتدعو إلى ضرورة استنطاق هذه الشهادات والمواقف لاستجلاء معالم مسيرة المستقبل ضمن إطار حوار الحضارات.

أولويات الحوار

ذكرنا أن مسألة تبيين حقيقة الموقف الإسلامي من الرأي الآخر ضرورة هامة من ضرورات الحوار الحضاري، خاصة في ظل الظروف الداخلية التي أعطت صورة غير صحيحة عن الإسلام نتيجة بعض التصرفات المتطرفة بين المذاهب أو التيارات، حتى شاع سلاح التكفير والتفسيق والإلغاء والإسقاط، وهذا كله نتيجة غياب ثقافة أدب الحوار، ونتيجة غياب التربية الإسلامية الصحيحة للسلوك والعقل على أساس الحجة والبرهان والدليل والموعظة الحسنة والمناقشة بالتي هي أحسن.

من هنا فالإعداد لحوار الحضارات يتجه إلى كشف حقيقة تراثنا الفكري، وهي عملية هامة تربوية لنا في الداخل، كما أنها ضرورية لتصحيح الصورة في الخارج.

وفي مسيرة الإعداد لهذا الحوار جدير بنا أن نستعرض تاريخنا لدن التطبيق العملي للحضارة الإسلامية في موقفها من الأديان الأخرى ومن أفكار الآخرين، ففي هذا الاستعراض سنرى الاتجاه العام للمجتمعات الإسلامية ينحو منحى

التعايش السلمي مع الأديان على قاعدة من احترام الإنسان وتكريمه، ومنحى الانفتاح على أفكار الآخرين وترجمتها وأخذ المفيد منها، ومنحى إتاحة الفرصة للتيارات والمدارس المختلفة لأن تعبّر عن رأيها بحريّة، ولأن تشهد الساحة نقاشاً علمياً جادّاً في مختلف شؤون المعرفة الدينية والدنيوية. ولإن شذّت صور عن هذا الاتجاه العام، فقد كان وراءها مصالح الحكم التي استغلت العامة فأثارت عصبيات ضد هذا أو ذاك[٨].

ومقابل هذا العرض النظري والعملي لتراثنا،لابُدّ من استعراض موقف «الآخر» من الإسلام، جدير بنا أن نستعرض الروح الصليبية التي حشّدت الغرب لقرون متمادية من أجل محاربة العالم الإسلامي بالسلاح وبتشويه صورة المسلمين على يد المستشرقين، فهذا التاريخ له آثاره الواضحة اليوم على نفسية المسيحي الأوروبي تجاه الإسلام والمسلمين، ولاتزال هذه الآثار تتبلور في المواقف العملية والنظرية[٩].

ثم إن الحروب الدامية التي شهدتها أوروبا نتيجة الصراعات الدينية أو العرقية أو المصلحية المادية لها جذورها العميقة في نفسية الإنسان الأوروبي، رغم ماتشهده الساحة الأوربية اليوم من وحدة قائمة على أساس المصالح المادية[١٠].

ولايجوز في هذا السياق أن ننسى الدور الصهيوني الفاعل في الحياة الغربية والقرار الغربي، وهو دور يقوم على أساس عنصري استعلائي استئصالي دموي، وإن كان يرى من مصلحته اليوم الوقوف إلى جانب الغرب لمحاربة العالم الإسلامي.

الممارسات الصهيونية عالمياً ومحلياً من الأمور الهامة التي يجب أن يكشف عنها حوار الحضارات لمعرفة العقبات الرئيسية أمام هذا الحوار.

ومن أولويات الحوار الحضاري دفع الحوار في اتجاه معرفة «الإنسان». فهذه المعرفة ضرورية للوقوف على مدى جدوى الحوار. إذ لو كان الإنسان حلقة متطورة من السلاحف والديدان والقرود وكانت الحياة قائمة على أساس تنازع البقاء، وصراع المصالح المادية، فالعلاقة تقوم على أساس الظفر والناب، والحوار بالسلاح، لا بالفكر واللسان.

الحوار إنما يقوم بين البشر على خلفية الإيمان بالجانب المعنوي السامي في الإنسان. نزعة «الطين» وحدها لا تؤدي إلى تعايش سلمي، بل تدفع إلى صراع مصلحي محموم. والسلام والتعايش والتفاهم والحوار مقولات تتحقق في ظل نفخة روح رب العالمين في هذا الموجود البشري بالتعبير القرآني.

الدعوة إلى علاقة الحوار، هي دعوة إلى الاعتراف بالجانب الروحي من الإنسان، وتقوية الحوار لا تتحقق إلّا بتقوية الجانب السامي من الإنسان.. وهذا توجّه يدعم دور الدين في المجتمعات الإنسانية، ويركّز على رسالات الأنبياء التي تُجمع على تربية الجانب المعنوي الروحي من الإنسان كشرط لازم لتكامله وسموه وتحقيق أهدافه على ظهر الأرض.

والحضارات وراءها طاقة روحية، ويرى كثير من المفكرين أن الدين أساس وجود أية حضارة إنسانية، من هنا فإن «الحضارة» تقوم على أساس إنساني روحي والصراع المصلحي المادّي بعيد عن هذا الأساس، بل هو انحراف عن طريق بناة الحضارة الأوائل، وهو من أمارات السقوط والتدهور. من هنا فإن حوار الحضارات يتحمل مسؤولية الكشف عن حقيقة ارتباط الحضارة بالدين وبالطاقة الروحية التي يبعثها الدين في المجتمع، يتحمل مسؤولية تقديم فهم واضح موضوعي للحضارة وللعلاقات بين المجتمعات المتحضرة.

بقي أن نقول إن حوار الحضارات مشروع ضخم كبير يمكن أن يكون له - إن

أحسنا استثماره – مردود إيجابي متعدّد النواحي على أمتنا الإسلامية. فمن جهة يحسّس أمتنا بموقعها على الساحة العالمية، وبالمكانة التي يجب أن تعتليها بين المجموعات البشرية. ومن جهة أخرى يرفعها إلى مستوى المسؤوليات الكبرى، وهي رفعة مطلوبة، بل ضرورية للتخلص من الهموم الصغيرة والمشاكل التافهة التي تبدو متعملقة بسبب غياب الأهداف الكبيرة.

أخطار الحوار

لاشك أنّ أية عملية اجتماعية كبرى تنطوي على ما يساوي حجمها من الأخطار إذا لم يكن لدى القائمين عليها تصوّر واضح للماضي والحاضر والمستقبل، ولم تكن لديهم آلية واضحة للتنفيذ.

هذه الأخطار تكمن بالدرجة الأولى في دخول عناصر لا يروق لها هذه الحالة الحوارية المتعقلة الإنسانية، لأن مصالحها تقتضي الاستعلاء والهيمنة والبطش وتقتضي دفع الآخر إلى الإحساس بالدونية والانقياد.

لو أخليت الساحة للشعوب لدخلت مع بعضها في حوار يستهدف تحقيق مصالحها الإنسانية ولحلت مشاكلها عن طريق التعارف والتفاهم، ولكن القوى المتجبّرة ترفض النديّة في الحوار، وتسعى لدفعنا إلى تعميق الإحساس بالهزيمة النفسية، ولا جدوى في الحوار إذا انعدمت الندية، كما لا جدوى في الحوار إذا كان أحد أطرافها مهزوماً نفسياً.

من هنا لابدّ من إبعاد المهزومين عن ساحة الحوار، كما لابدّ من بذل جهود علمية وثقافية مكثفة لاستجلاء فضل الحضارة الإسلامية على البشرية، وما يمكن أن يقدمه المشروع الإسلامي لإنقاذ البشرية من مآسيها وويلاتها المعاصرة، ولاستجلاء عظمة المجموعة الحضارية الإسلامية معنوياً ومادياً.

مؤسسات الهيمنة العالمية مهتمة لاستدراجنا إلى مواقف لا تخدم مصالحنا، ومهتمة شديد الاهتمام لجرّنا إلى مواقف مهزوزة، وإلى صراع داخلي، والتخلي عن مبادئنا وهويتنا، وإلى الاعتراف بمرجعيتها الفكرية والسياسية، وإلى التشكيك بتراثنا وهويتنا، وما أكثر الذين سقطوا في هذا الاستدراج. فلابدّ من الحذر، والحذر يكون بالاطلاع الكامل على الأساليب الملتوية المعروفة على الساحة العالمية في الاصطياد والإيقاع والإغراء، والتجهّز التام لمواجهتها.

ثم إن الحوار لا يعني أبداً الاستغناء عن «القوة»، لا يجوز أن نحسن الظن كثيراً بجدوى الحوار وحده في حلّ مشاكلنا مع الآخر، لابد من التجهز بكل ألوان القوّة، عسكرياً، وسياسياً، واقتصادياً، وعلمياً، وفنياً، فالعالم لايستمع لكلام الضعفاء، بل يهتم بالإصغاء إلى الأقوياء.

والنفس الإنسانية مفطورة على حبّ القوي، والنداء الإنساني يجد طريقه إلى القلوب حين ينطلق من أناس أقوياء.. فالحوار الحضاري لا يتنافى مع تقوية روح الجهاد والمقاومة والدفاع والاستعداد الكامل لمواجهة العدوان، وتقوية البنية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بل بالعكس، كل ذلك يدعم الحوار ويدعم تواصله ويدعم الندّيّة الضرورية في المتحاورين.

أسئلة تتطلب الإجابة

بقي أن أقول إن طريق حوار الحضارات ليس بواضح المعالم، فالمنعطفات فيه كثيرة، والأسئلة المطروحة ضمن مساره كثيرة أيضاً. ولعلّ كثرة الأسئلة تعود إلى حداثة التجربة، فالتاريخ البشري مفعم بصور الصراع والغلبة والاستيلاء، ولم يسجّل لنا التاريخ تجربة عن دخول الأمم في حوار حضاري،

اللهم إلا ما كان بعيداً عن علاقات المؤسسات الحاكمة، ومنها صور علاقات التفاعل بين الشعوب الإسلامية، وبين شعوب مايسمى بطريق الحرير..

ولعل أول سؤال يطرح في مسار حوار الحضارات، هو ما معنى الحضارة؟[١١]

فالمصطلحات الرائجة في هذا الحقل مثل المدنية والثقافة والحضارة غير محدّدة في كل اللغات... وللحضارة وحدها تعاريف كثيرة جداً.. وإذا اكتفينا بما تلقيه كلمة حضارة في الأذهان وهو تقدّم المجتمع البشري.. فهل تقدم المجتمعات البشرية في الحقول المادية هو حضارة؟ هناك من يرفض ذلك، ولعلّ المنطق القرآني أيضاً يرفض ذلك، فالبناء المادي مرفوض إذا لم يكن قائماً على أساس معايير إنسانية، أو على معايير التقوى بالتعبير القرآني: ﴿أتبنون بكل ريع آية تعبثون! وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون وإذا بطشتم بطشتم جبارين! فاتقوا اللّه وأطيعون﴾ فالقوة المادية تكون سبب البطش والتجبّر إذا لم تكن مقرونة بقيم إنسانية ذات رصيد ديني. وهذا مشهود في التاريخ وفي حياتنا الراهنة.

والمجتمع المتحضر وفق هذا المفهوم هو المجتمع القائم على أساس قيم إنسانية ذات رصيد يؤمّن لها الديمومة والبقاء والثبات والموضوعية، وليس ثمة رصيد في هذا المجال سوى الدين.

والسؤال الآخر المطروح في هذا المجال عن آليات التنفيذ، كيف نبدأ؟ ومن أين نبدأ؟ ومن يحاور مَن؟ وكيف نبني أساساً لاستمرار هذا الحوار؟

وبعد فالسؤال الأهم عن جدوى هذا الحوار. فهو مجد حتماً على صعيد الشعوب، كي يفهم بعضها بعضا، ولكي ﴿تتعارف﴾ بالتعبير القرآني. ولكن هل هو مجد على صعيد القوى التي لا تفكر إلا بمصالحها المادية؟ ثم هل تستطيع الشعوب أن تتخلص في تفكيرها وقرارها من هيمنة القوى المتجبّرة؟

هل مسيرة التاريخ تتجه نحو سيطرة الشعوب على مقدراتها؟ وأخذها بزمام الأمور، وبلوغها مستوى من النضج الفكري و لعقلي والعاطفي يؤهلها لإحلال علاقات حوار بدل العلاقات القائمة اليوم على أساس البطش؟!

هذه الأسئلة وغيرها تستطيع أن تكون محور بحث، ودراسة ضمن إطار حوار الحضارات، ولا نتوقع من عام واحد أن يجيب عليها، أو أن يقضي على الصراع الدامي الطويل في تاريخ البشرية، بل يمكن لهذا العام - إن أحسنا استثماره ومواصلته - أن يسجّل في التاريخ صفحة مشرقة من فصول ستتوالى لكتاب آخر يشهد على الموقف الإنساني للحضارة الإسلامية والدين الإلهي.

الهوامش:

١- انظر مثلا: روجية غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ابريل ١٩٧٨.

٢- انظر: أحمد يوسف أحمد، الوطن العربي والمتغيرات العالمية، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٩١.

٣- تجلت بوضوح في مواقف أمريكا من حروب المنطقة، وخاصة تجاه ايران والعراق، وممارساتها في السودان وليبيا وأفغانستان وظهرت بشكل أوضح في مواقفها المتحيزة تماما تجاه القضية الفلسطينية.

٤- انظر: د. نادية محمود مصطفى، التحديات السياسيّة الخارجية التي تواجه المشروع الاسلامي. رابطة جامعات الدول الاسلامية، القاهرة، ١٩٩٩.

٥- د. محمد خاتمي، حوار الحضارات والثقافات (نص الخطاب أمام اليونسكو في اكتوبر ١٩٩٩). شؤون الاوسط عدد ٨٩، نوفمبر ١٩٩٩.

٦- د. عبد المنعم سعيد، العرب والنظام العالمي الجديد، الخيارات المطروحة، مجلة «دراسات استراتيجية» العدد الثالث، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، مايو ١٩٩١.

٧- د. محمد عمارة، حقوق الانسان في الاسلام ضرورات الحقوق، دار الشروق، ١٩٨٦.

٨- انظر: د. أحمد القديدي، الاسلام وصراع الحضارات، كتاب الأمة، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، مايو ١٩٩٥. ود. عبد العزيز بن عثمان التويجري، الثقافة العربية الاسلامية وعلاقتها بالثقافات الأخرى، بحث مقدم الى مهرجان الجنادرية، آذار ١٩٩٨.

٩- انظر: آرنولد توينبي، الاسلام والغرب والمستقبل، بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م؛ محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٥م.

١٠- خالد زيادة، اكتشاف التقدم الاوربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١م.

١١- انظر: سليمان الخطيب، اسس مفهوم الحضارة في الاسلام، القاهرة، الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٦م.

معالجة الاستبداد السياسي
في الفكر الإسلامي
ابن أبي الضياف والكواكبي وحسين نائيني نموذجاً*

الاستاذ مهند أحمد المبيضين **

«ملخص»

الكواكبي في الشام وابن أبي الضياف في تونس والنائيني في ايران عالجوا مسألة الحكم على ضوء النظرية الاسلامية ومستجدات العصر، فماهي مصادر أفكارهم؟ وما الآليات التي اقترحوها للاصلاح السياسي؟ وهل نجحوا في صياغة نظرية متكاملة للاصلاح؟ وماكان موقفهم من السلطة الحاكمة؟ هذا مايحاول البحث الاجابة عليه. كان لابن أبي الضياف موقفه من «الباي» (الحاكم التونسي)، وكانت مصادر فكره تراثية وغربية. وركز على الاجتهاد لدعم نظام الحكم. والكواكبي اهتم بالاستبداد الديني ورفض أن تتهم أحكام الشريعة بذلك، وركز على مبدأ الشورى. أما النائيني فقد دافع عن الممارسة السياسية الدستورية من وجهة نظر دينية، وأكد على مشاركة أفراد الامة في القرار والولاية، وحق الامة في المشاركة والمحاسبة. ولا ينطلق النائيني من أوجه الاختلاف المذهبي حول الامامة، بل من واقع الامة الذي يفرض حلاً لمشكلة الاستبداد في

---

*- في هذا البحث يستخلص الكاتب من تحليله نتائج ترتبط به ويتحمل هو مسؤوليتها، لكنها تفتح بابا للحوار الجادّ في هذا الموضوع.

**- باحث وكاتب أردني.

الحكم، ويرى أن الشورى تجمع بين أهل السنة والشيعة في صورة الحكم الاسلامي.

مايزال الباحث في فكر النهضة العربية عبر مشروعها التأريخي الطويل، يجد نفسه أثناء البحث، يسير في محاولة لتأكيد الهوية الثقافية ببعديها، العربي والإسلامي. وبخاصة عندما يكون ذلك من خلال البحث عن مفاهيم ومضامين التغيير التي طرقها «زعماء الإصلاح»، في واحدة من أهم مراحل تاريخنا العربي والإسلامي. وحيث تحاول المعرفة هنا الكشف عن مفاهيم ومضامين الإصلاح السياسي في عصر النهضة؛ فإن أول ما تصطدم به: الازدواجية في التفكير، والاتباعية في المفاهيم، والإلحاقية الفكرية بمركز الإشعاع الحضاري عصرئذ.

لقد ذهب القرن الذي عاشه الكواكبي وابن أبي الضياف وحسين نائيني، وما تزال الأسئلة التي طرحوها دونما إجابة، وماتزال محاولات البحث عن الاحتوائية الغربية في مغزاها السياسي والفكري ماثلة فينا، عند طرح التحدي والاستجابة ومشروع الفعل في آن واحد، في أفكار زعماء الإصلاح وما قدموه من مؤلفات وأفكار ونفائس.

وإذا تكررت المحاولات، فإن ذلك لا يعني استنفاد البحث والتوقف، إذ تجد هذه الدراسة هدفها مركّزاً للبحث عن المصادر والمفاهيم والمضامين، لمعنى الإصلاح السياسي عند ثلاثة رجال يعتبرون من أبرز رجالات الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي. ثم إن ذلك يضعنا في مجال المقارنة بين المناخ الثقافي في المغرب والمشرق العربيين وإيران الإسلامية الحديثة، وتباين الطروحات والآراء والمفاهيم.

لقد اعتمدنا في هذه الدراسة الإتحاف والطبائع وتنبيه الأمة وتنزيه الملّة كمجال للفحص والمقارنة وذلك من أجل إمكانية تحديد الأفكار وبلورتها في

إطار إشكالية الدراسة وكذلك إمكانية تحقيق أكبر قدر من الضبط لطبيعة البنية المعرفية التي استند إليها أصحاب تلك المؤلفات.

تتركز إشكالية هذه الدراسة في الإجابة على جملة من الأسئلة:

ما هي المصادر التي استقى منها ابن أبي الضياف والكواكبي وحسين نائيني أفكارهم الإصلاحية؟! وما أدوات وآليات الإصلاح السياسي عندهم؟! وهل نجحوا في إعطاء حركة الإصلاح بعداً فلسفياً خاصاً؟ ثم كيف عالجوا مسألة الإدارة الموجودة آنذاك في أفكارهم الإصلاحية؟ وهل تم توجيه النقد مباشرة للسلطة القائمة أم لا؟! وكيف لنا أن نصل إلى مضمون محدد المعالم للإصلاح السياسي عندهم، وأخيراً كيف فهم كلٌ منهم الإصلاح السياسي؟ وهل كانت هناك محاكاة لنموذج معين أم لا؟.

أولاً: الدولة العثمانية ومأزق الإصلاح السياسي (ابن أبي الضياف والكواكبي نموذجاً)

١ ـ مصادر التفكير الإصلاحي

إلى أي حدّ يمكن القبول بأن وصفاً لثقافة العصر الذي عاشه ابن أبي الضياف والكواكبي، يمثل أحد أهم مصادر التفكير الإصلاحي عندهما؟، الأمر الذي يجعل الدين صفة ملازمة لثقافتهما فيقال:

«يجمع بين ابن أبي الضياف والكواكبي التكوين الديني»[١] والذي نقرأه في سيرة كل منهما، نجد أنه بين الولادة والنشأة الأولى كان لكل منهما مساس بالعلوم الشرعية.

لقد حفظ ابن أبي الضياف القرآن بزاوية سيدي أحمد الباهي[٢]، وتحصّل على

نصيب من العلم[٣]، ثم بعد ذلك وُلّي «خطة العدالة»، ولما توفي المفتي المالكي إبراهيم الرياحي[٤]، رُشح لمنصب الإفتاء[٥]، ولكنه آثر مصلحة قلمه السياسي[٦] على ذلك في تلك المرحلة من حياته، وكتب يهنئ المتولي «وهذه إشارة أقدمها بين يدي تهنئتكم بالولاية»[٧].

ففي الوقت الذي تكون فيه الإدارة السياسية بيد شخص واحد هو «الباي»[١] وفي ظل غياب مفاهيم العدالة الاجتماعية والحرية، كان من الطبيعي أن يكون ابن أبي الضياف بعيداً عن «السلطة». فانقلاب حال أسرته والتجائها الى بيت الجد، وما مر بوالده من محن كادت أن تودي به، تركت الأثر الكبير والقوي في نفسه الطامحة إلى الحرية والعدالة[٨]. ولعل هذا السلوك في محاولة الاستقلال من جانب ابن أبي الضياف كان من أسباب احترامه وتقديره عند البايات ومن ثم الدخول في خدمتهم. والحالة نفسها بالنسبة لعبد الرحمن الكواكبي، الذي ولد في مدينة حلب حوالي ١٨٥٤م وسط أسرة كانت فيها نقابة الأشراف، وبين تقلده للعديد من المناصب، التي كان آخرها رئاسة بلدية حلب. عمل الكواكبي في الصحافة وعُرف كصحفي بارع، له منهجه الخاص في الكتابة التحريضية مع إلمامه في الفقه والسياسة[٩]. وعمل في حقل التجارة حتى أصبح رئيساً لغرفة تجارة حلب عام ١٨٩٢م. هذه التوجيهات والنشاطات يدعمها إلمام بالقانون ورغبة في نصرة المظلومين والضعفاء، مما أدى به إلى دخول السجن عام ١٨٨٦م، بتهمة محاولة اغتيال الوالي التركي، فحكم عليه بالإعدام في حلب، ثم برّأته محكمة بيروت[١٠].

بعد هذا التقديم يمكن طرح السؤال التالي:

ما هي المصادر التي استقى منها كل من ابن أبي الضياف وعبد الرحمن الكواكبي أفكارهما الإصلاحية؟! من الممكن أن نستنبط هذه المصادر من خلال

ما قدمه ابن أبي الضياف حول الملك وأصنافه في إتحاف أهل الزمان، ومما قرره الكواكبي حول الاستبداد، ومفهوم الإصلاح السياسي.

فيما يتعلق بابن أبي الضياف، فإن المصادر التي وردت في كتابه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: مصادر عامة، وقد شملت القرآن الكريم، والحديث الشريف، وبعض أقوال الحكماء والخلفاء الراشدين.

أما النوع الثاني فهو: مصادر رسمية، أبرزها نص قانون السلطان سليمان القانوني ونص قانون السلطان عبد المجيد، «ولم يزل القانون السليماني في تأخر والمشيئة المطلقة في تقدم إلى أن تلافاه عبد المجيد خان بن السلطان محمود خان رحمه الله فكتب لرعاياه عهداً منشوراً سمي الخط الشريف لوجود خط السلطان فيه، وفروعه تسمى التنظيمات الخيرية»[١١].

وشمل النوع الثالث مجموعة من كتب التراث الإسلامي في الجوانب الفلسفية والتاريخية، فنجده طالع كتابات كل من الغزالي، وابن رشد، وابن خلدون، والمقريزي، والطرطوشي، والطهطاوي، وحسن خوجه (صاحب بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان)، وخير الدين التونسي[١٢].

وإذا ما أجلنا النظر في كتاب طبائع الاستبداد للكواكبي، فإننا نجده قد نهل من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، وأشار إلى مؤلفات الرازي، والطرطوشي، والغزالي، وإبن خلدون. إضافة لاطلاعه على نتاج الفكر الأوروبي الحديث أمثال ميكافيلي، ومونتسيكو والفاليري وشيلر[١٣].

والسؤال الآن من أين للكواكبي مثل هذا الاطلاع على بعض من نتاج الفكر الأوروبي الحديث؟!. ثم لماذا لا نجد ذلك عند ابن أبي الضياف؟!.

يبدو أن مهنة الصحافة التي عمل فيها الكواكبي، قد ساهمت إلى حدّ كبير في

الاطلاع على مثل هذا النمط، وكذلك يجب أن لا ننسى أن ولاية حلب التي عاش فيها الكواكبي، إدارية واجتماعية. أما ابن أبي الضياف وهو الأكثر قرباً من مثل هذه الثقافة، فيبدو أنه نظراً لما تلقاه من تعليم في الزيتونة جعله دائم البحث في مصادر التراث الإسلامي البحتة. ورغم أن ذلك لا يعني إعفاءه من الاطلاع عليها. فالمعروف أنه سافر إلى باريس سنة ١٨٤٦م وكلف عدة مرات بمأموريات دقيقة إلى تركيا[١٤]. ثم إن تأليفه للاتحاف جاء بعد ذلك بفترة طويلة، مارس خلالها العمل الإداري والسياسي. وكان من المفترض أن نجد مثل هذا النوع من المصادر في ثنايا كتابه.

فهل نقول: إن مصادر التفكير الإصلاحي عند ابن أبي الضياف، في أغلبها رسمية، أو أنها تنزع منزعاً سلفياً، وهي عند الكواكبي تنزع إلى المعاصرة، فتعكس صورة رجل صاحب اطلاع واسع وثقافة متعددة المصادر؟ ومع ذلك فسواء استلهم كل منهما القديم أو استوحى الحديث في تفكيره، فإن التفكير الإصلاحي جاء انطلاقا من نظرية معينة في الحكم فيها الكثير من التقارب عند كل منهما؟[١٥].

لقد وصلت مترجمات الفكر الغربي إلى الشرق مبكراً. ولعل الكواكبي قرأها واطلع عليها، وهو ما يظهر في كتابه «طبائع الاستبداد»، وأما المتأخرون من أهل أوروبا فتوسعوا في هذا العلم (السياسة) وألفوا فيه كثيراً من المحررين والسياسيين من الافرنج، على أن الاستبداد السياسي متولد عن الاستبداد الديني»[١٦].

وفي باريس، التقى ابن أبي الضياف بالشيخ رفاعة الطهطاوي، ويبدو أنه اطلع على بعض من محررات الأخير، وقرأ القانون الفرنسي من خلاله «رأيت هذه الحكاية في كتاب مؤنس عربه من اللغة الفرنسية بعض فضلاء مصر

وأسماه «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر»[١٧]، وهو بهذا يقصد الشيخ الطهطاوي وقد صرح باسمه عند حديثه عن القانون الفرنسي فقال «ومن أراد الاطلاع على عقد نفيس في هذا المعنى فعليه مطالعة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من تأليف الشيخ الألمعي، الفاضل محمد رفاعة بدوي الطهطاوي، الذي ألفه في رحلته إلى باريس وأسماه: تلخيص الإبريز في وصف باريز، ولخص فيه القانون الفرنساوي»[١٨].

البعض يرى أن الكواكبي، أخذ مجمل كتابه من نتاج الثقافة الغربية، وبالذات من مؤلفات الفاليري، ولكنه كان يستفيد في كل ما يقرأ فيدونه ويقيده ويوثقه، إلى جانب خبرته في النضال ضد السلطة. ولقد نصّ على ذلك صراحة بتأثره بكتابات غربية في كتابه طبائع الاستبداد «على أن هذه الأبحاث (يقصد الطبائع) منها ما درسته قد ضبطته ومنها ما قد اقتبستهُ وقد حرصت في هذا السبيل عمراً»[١٩].

ومما سبق نجد أن مصادر التفكير الإصلاحي جاءت بشكل متواز حيث الموازنة بين المعاش (التجربة) الخاصة، والمصادر الثقافية الناتجة عن المطالعة الذاتية وهي في مجملها كتب التراث العربي الإسلامي، ثم هناك القوانين أو المصادر الرسمية، وهذه كلها إن اجتمعت توفر لصاحبها القدرة على الطرح السياسي بشكل أكثر وضوحاً وأدق تعبيراً.

ولنا أن نقول أن الكواكبي كان يشكل مصدر قلق للسلطة أو (الوالي)، بينما كان نظيره صاحب حظوة ومكانة بين الأمراء، ومع أن الأول كان رئيساً للبلدية في حلب ورئيساً لغرفة التجارة، إلاّ أن هذه المراكز هي مراكز شعبية (جماهيرية) غالباً لا يكون هناك دور للدولة فيها من حيث تقديم وتولية من تريده لها. فهي غالباً ما تأتي بإرادة وفعل القوى المحلية في المجتمع، أما ابن

أبي الضياف، فقد كان على علاقة حسنة بالسلطة المتمثلة بشخص الباي، فكان بايات وأمراء البيت الحسيني يولونه مكانة مهمة، وهو الأمر الذي تكشف عنه رسالة محمد الصادق باي حينما كان أميراً للعهد، إلى أحمد بن أبي الضياف محاولة بعض الأمراء التزلف إليه والحظوة لديه، فقد كتب رسالة يلومه فيها على عدم مكاتبته إياه ولتأخره في مراسلتهم. فكتب يقول «أما بعد أتم السلام عليكم ومزيد الشوق إليكم فلقد رأينا ما لا نعهده في شمائلكم الزكية... ونكون السابق لقضاء المودّة وعلى كل حال فعذركم وفعلكم على السداد محمول» [٢٠].

٢ ـ وصولاً إلى مفهوم أوضح

ماذا قصد الكواكبي وابن أبي الضياف في أفكارهما، وما هو مفهوم الإصلاح عندهما؟!.

إن مفهوم الإصلاح خلال القرن التاسع عشر يمكن أن يكتسب عدة معانٍ: فهو تغيير أو إصلاح ويمكن أن يكون تغييراً وإصلاحاً وثورة ومحاكاة، ولكن يبدو أن هناك مستويين في الإصلاح في جميع الاحوال، تتابعا ولم يتزامنا في تاريخنا الحديث، المستوى الأول هو مستوى تقليد العالم الغربي والمجتمعات الغربية، والثاني جاء بعد هذه المرحلة وهو مستوى إعادة التفكير في هويتنا كمسلمين وكعرب وكحضارة [٢١].

يبدو ابن أبي الضياف شديد التأثر بمنهج سلفه العلامة ابن خلدون وهو الأعظم حظوة عنده والأكثر احتراماً بين المفكرين، [٢٢] ومع أن ابن أبي الضياف ركزّ على الإصلاح السياسي وتنظيم الملك. إلاّ أنه لم يغفل الجانب الاقتصادي فقدم أراء هامة في مجال الاقتصاد السياسي أو السياسة الاقتصادية [٢٣] ولم يعزل الإطار السياسي عن الإطار الاقتصادي والاجتماعي [٢٤]. الأمر الذي لم

نجده عند الكواكبي.

واستند ابن أبي الضياف في دعوته الإصلاحية إلى آليات محددة مستمدة من القرآن والسنة والاجتهاد، وهي كفيلة ببيان النهج الذي ينبغي سلوكه في مجال السياسة «إن قانون الملك الإسلامي هو القرآن العظيم، وأقوال الرسول، ثم استنباط الأئمة المجتهدين ورثة الأنبياء في الكتاب والسنة وبالقياس وحفظ مقاصد الشريعة».[٢٥]

إذاً فالتركيز عند ابن أبي الضياف جاء في نقطة محددة وهي: كيف يمكن للاجتهاد فهم هذه الشريعة، كتاباً وسنة وفقهاً، حتى تصلح أحكامها لتدعيم مواقف السلطة السياسية إزاء ضغوط إسلامية وأخرى مسيحية وحتى يهودية؟ أو بعبارة أخرى وجيزة: كيف يمكن للسياسة أن تصبح شريعة؟[٢٦] لهذا نجده يشدد على واجب العلماء واجتهادهم في فهم هذه المسألة «وهو فرض كفاية راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد من الأمة ودليل وجوب القانون (الملك) إجماع الصحابة»[٢٧].

والإصلاح السياسي في مفهوم ابن أبي الضياف متصل أشدّ الاتصال بالظاهرة الاقتصادية أكثر مما هو عند الكواكبي، ولقد أخذت هذه الظاهرة معانٍ محددة وواضحة أبرزها: المال، الثمن، الجباية، المصاريف والصناعة، والفلاحة، والحرف[٢٨].

قبل أن نبحث المنظومة الإصلاحية عند الكواكبي في بُعدها السياسي، فإننا نجده ينزه الإسلام مما أُلصق به من تهمة الاستبداد ويستشهد بالقرآن على أن الإسلام لا مجال لرميه بالاستبداد. إلاّ أن الحكام هم الذين اتخذوا لأنفسهم صفة الاستبداد وتستروا بالدين «ذلك أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية... تسربت إليه مع الزمن الشوائب فأصبح عرضة للتبديل»[٢٩].

وهنا ثمة سؤال: ما الذي يدعو الكواكبي إلى مثل هذا التأكيد على عدم رمي الإسلام بالاستبداد كصفة ملازمة للحكم وليس للعقيدة والدين من أي حضارة، إلاّ إذا كان هناك فهم خاطىء لإشكالية الممارسة والمعايشة الدينية؟!. ومادام الكواكبي مهتماً بمسألة الحرية والديمقراطية (ضد الاستبداد) فهل أعطاها إطاراً فقهياً؟ ومادامت النظرة الأساسية في هذا المجال هي دستور الأمة وتاريخها وسنة رسولها. على أساس اختيار الفرد وحريته وانفكاك عبوديته؟!.

ذلك لأن المهام الأساسية في هذا المجال عند ابن أبي الضياف أخذت إطارها الفقهي الإسلامي السياسي، من شورى وأهل حل وعقد، وإن كانت الشورى إذا ما ذكرت في العقد الأول من مقدمة الإتحاف قصد بها ما يدور في بلدان أوروبا.

وهو عندما يتحدث عن المجالس الشرعية، فالأمر متصل بالظاهرة الأوروبية، ومراقبة المجالس فيها لأسلوب الحكم، وهو ما يراه أحمد عبد السلام «المجالس التي يتعدى دورها الشورى إلى مراقبة الحكم والمشاركة في كليات السياسة» [٣٠]، وما ينطبق على المجالس، ينطبق على أهل الحل والعقد كمصطلح له بعده الإسلامي، أراد أن يضعه في إطار التجربة الغربية، فما لهذا المصطلح من تعريف تقليدي فصّله وشرحه ابن أبي الضياف «أهل الحل والعقد من العلماء وأكابر الجند ووجوه الحضرة» لم يمنعه من أن يضيف له أعضاء المجالس المتعلقة بالملك [٣١].

وبذلك يقع التوفيق في مدلول العبارة وفهمها بين التقاليد والمعنى الجديد، الذي دافع عنه من قبل خير الدين التونسي على اعتبار أهل الحل والعقد يمثلون عند الأوروبيين أعضاء المجالس السياسية.

ونجد عند الكواكبي اهتماماً كبيراً بأمر الشورى، إلى حد أنه يجعلها أساساً

من أسس الحكومة الإسلامية «وقد ظهرت الحكومة الإسلامية مؤسسة على أصول حكومة ديمقراطية وشعبية وشورى أرستقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم»[٣٢].

لقد أراد الكواكبي من خلال مؤسسة الشورى إرساء قواعد الحرية والعدالة والمساواة من أجل تقدم الإنسان لأنه رأى أن للحكومة العادلة آثاراً إيجابية في سيرة الحياة العامة[٣٣].

والآن: هل امتلك كل من الرجلين تصوراً واضحاً لمفهوم الحكم؟! أو هل بسّطا لنا شكلا لمعالم نظام سياسي محدد؟!.

بسّط ابن أبي الضياف هذا الأمر في مُشكل الحكم وأنواعه. ووجد أن الحكم المطلق هو من أكثر أنواع الحكم سوءً. وقرر أن الإسلام منه براء «والحاصل أن هذا الصنف وهو الملك المطلق يعارض الشرع، لأنه تصرف في عباد الله وبلاده بالهوى»[٣٤]. كما أن العقل يعارضه لأنه تغلب وقهر[٣٥].

وفي الملك الجمهوري رأى أنه لا يتماشى مع الشريعة الإسلامية، وقواعد الملة الإسلامية لا تتفق وهذا الصنف الجمهوري، لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً وتنبني على وجوده أحكام الشريعة في العبادات أو غيرها معروفة في الكتب الدينية[٣٦].

وأفضل أنواع الحكم عنده الملك المقيد بقانون «إذ هو بعد الخلافة، الملك الذي تحاط به العبادات ويماط به الفساد ويقاد به المرء، وصاحبه ظل الله في الأرض، لأنه أمر دائر بين العقل والشرع»[٣٧].

أساس هذا النوع من الحكم، أنه يبنى على قانون. إذا خالفه الحاكم انحلت بيعته «وقد ظهر هذا النمط في بعض الملل المسيحية»[٣٨]. ويلاحظ ابن أبي الضياف أن القانون قد يكون هبة من الملك وقد يكون نوعاً من التقييد للسلطة،

وهو بهذا يشير إلى أسباب عهد الأمان الذي حرره في سنة ١٨٥٧م.*

وإذ يُقدّم عهد الأمان من جانب ابن أبي الضياف على أنه مطابق للشريعة إلى حدّ أنه يؤكد أن أحكامها جارية. فهو يؤكد أيضاً على الالتزام به وعلى «أن ذلك من الأصول الجارية في الدولة العليّة»[٣٩]. وكل من يصدر «منه ما يخالف هذه القوانين الموضوعة على أساس متين، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ولا نال فلاحاً إلى يوم الدين»[٤٠].

وعنوان كتاب الكواكبي دالّ على أنه أراد أن يعالج به واقعاً سياسياً خاصاً. وهو الحكم المطلق «فالاستبداد في إصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف الأحق بالوجود، والأقرب إلى تحقيق السعادة «نعم وجد للترقي القريب من الكمال أمثال قليلة في القرون الغابرة كالجمهورية الثانية وكعهد الخلفاء وكبعض الجمهوريات الصغيرة والممالك الموفقة لأحكام التقيد الموجودة في هذا الزمان[٤١]. وقد بلغ الترقي في الاستقلال الشخصي في ظلال الحكومات العادلة لأن يعيش الإنسان الحقيقة التي تشبه في بعض الاوجه ما وعدت به الأديان أهل السعادة في الجنان»[٤٢].

والحكومة المستبدة عند الكواكبي، تكون مستبدة في كل فروعها «من المستبد الأعظم إلى الشرطي الفراش إلى كنّاس الشوارع»[٤٣].

لكن هل قصد الكواكبي أن يوجه نقده هذا إلى حكومة الدولة العليّة آنذاك؟!.

لقد شرح الكواكبي الاستبداد، ومعنى وجود حاكم مستبد، يبدو ذلك من خلال الحكومات القديمة في التاريخ؛ قاصداً به أن يتوارى عن المواجهة مع السلطة العثمانية، ولكن كيف يكون ذلك ما دمنا لا نجد أي ذكر للسلطة القائمة في عصره في كتابه؟!.

يرى Elizer Tauber «إن الكواكبي كان ثورياً بطبيعته وقد سمع مرة وهو

يقول: لو كان معي أو تحت إمرتي جيش لاسقطت حكومة عبد الحميد خلال أربع وعشرين ساعة. ولكن ذلك لم يكن، ومع ذلك فكتابه طبائع الاستبداد لا يمكن أن يكون موجهاً مباشرة إلى الحكم العثماني» [٤٤].

وأياً كان ذلك القول الذي نقله Tauber وأورده محمد عمارة من قبل[٤٥]، فإن الكواكبي أدرك معنى المُشكل الذي مازال يواجه المثقف في علاقاته مع السلطة حتى اليوم. وكما هو الحال مع ابن أبي الضياف فإن اطلاع الكواكبي على أنظمة الحكم الغربية وطرقها جعله يفضل الحكم المقيد بجملة من القوانين ويخضع لمراقبة المؤسسات الديمقراطية وهو الشيء الذي أشاد به عند النظم الأوروبية[٤٦].

هكذا اتفق الكواكبي وابن أبي الضياف على رفض الحكم المستبد والمطلق القائم على الهوى الفردي، وبيّنا محاسن الحكم المقيد بقانون والمبني أساساً على الشورى «ولا تتعين المصلحة الكاملة إلا بالمشورة»[٤٧]. قال تعالى لرسوله المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ﴿لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾[٤٨]. ثم نجده يستشهد بما أورده الحسن البصري: كان صلى الله عليه وسلم مستعيناً على مشورتهم ولكنه أراد أن تصير سنة الحكام [٤٩].

وفي أوروبا يجد ابن أبي الضياف أن الحكومات أحدثت مجالس شورى أتخذت صيغة قانونية «ومن فروع القانون عند أهله بأوروبا» مجلس شورى «من أعيان المملكة وعقلائها، ينتخبه الأهلون ويختلف حال تركيبه وكيفية انتخابه وشروط المنتخب وعدد رجاله باختلاف حالات البلدان وعاداتها» [٥٠] وهذا المجلس هو الوكيل عن العامة، ولذلك يكون بانتخابهم ليحمي حقوقهم الإنسانية ويدافع عنها بغير خروج عن الطاعة[٥١] .

وفي هذا الخط يتجه الكواكبي، ويدعو إلى سن القوانين، ومراقبة الحكومات،

مبيناً أن دعوة الإسلام «من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد مالم تكن تحت المراقبة الشديدة والحساب الذي لا تسامح فيه، كما جرى في صدر الإسلام... وكما جرى في هذه الجمهورية الحاضرة في فرنسا»[٥٢] وهو بذلك يطالب بالفصل بين السلطات السياسية والدينية. تعبيراً عن واقع الحكومات الغربية «التي أنشأت المجالس للسيطرة على الإدارة العمومية والسياسية»[٥٣].

فالمطلب الأول من أجل الإصلاح، هو: تحديد سلطة الحكام تحديداً قانونياً يخدم مصالح الأمة وهي مصالح متنوعة ولا يكون هذا التحديد دون استحداث مؤسسات الدولة الرقابية والتي على رأسها مجالس الحكم المنتخبة.

تاريخياً يمكن القبول بما قصده الكواكبي وابن أبي الضياف، ويمكن أن يبرر ذلك بالطابع الذي مرت به الحركة الإصلاحية في عموم البلاد العربية في تلك الفترة. ولكن هل استطاع مصلحانا أن يضعا رؤيتهم الإصلاحية ضمن إطار فلسفي خاص؟! وهل حاولا الانتقال من حيز المطالبة إلى حيز حكم الضرورة في التنفيذ، وبالتالي تأكيد السلطة الثقافية الإسلامية على السلطان السياسي، على أساس الرقابة التي ادّعاها فقهاء السنّة على السلطان؟! وهل إن اطلاعهم على الفكر الليبرالي الغربي وما وصل إليه من نتائج، ساعدهم في حصر الإشكالية الإصلاحية، في مجالها الاجتماعي والسياسي العربي الإسلامي؟!.

٣ ـ البحث عن مضامين

لقد شاع إطلاق لفظ الإصلاح على اتجاهات وحركات إصلاحية واجتماعية ظهرت في العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر فيما عدا الحركة الوهابية التي بدأت قبل هذا التأريخ. وامتدت هذه الاتجاهات حتى النصف الأولَ من القرن العشرين ولقد اختلفت هذه الدعوات باختلاف دوافعها وحجم التأثيرات التي

أحدثتها[٥٤].

فكيف لنا أن نصل إلى مضمون محدد المعالم للإصلاح السياسي عند ابن أبي الضياف والكواكبي؟! وإلى أي حدٍ يمكن لنا القول إن الأول كان في اتصال مع حركة المجتمع وتغيراته وبنفس الوقت هو على علاقة مباشرة بالسلطة القائمة في تونس؟!.

يرى أحمد جدي أن شخصية ابن أبي الضياف جديرة بالفهم والتعمق، فهي متصلة بعمق في تكوين المجتمع التونسي قبيل الاستعمار، ويعتبر عمله وفكره أحد أهم الطرق التي يمكن من خلالها فهم الحركة العامة للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر[٥٥].

ووصف ز.ي. ليفيين، الكواكبي «بأنه مفكر سياسي، مُفعم بكراهية الاستبداد»[٥٦]، ولكن حكم ما تركه من إشكاليات مازالت واقعة الى الآن لحدٍ كبير جداً، ليصل الأمر أن هناك من يرى «أن ما تبقى لنا من الكواكبي لكي ندرسه شيء كبير، يساوي بقدره حجم الإشكالية المحورية التي تواجه حركة التحرر الوطني العربي»[٥٧].

فالظروف التي عاشها ابن أبي الضياف، والكواكبي وكذلك التجربة التي مارسها كل منهما في مجال الإدارة، جعلت منهما أداة نقد مبررة سواء كان ذلك بقبول السلطة القائمة أو رفضها أو ضيقها بهذا النقد.

يقول عبد العزيز الدوري: يذهب الكواكبي إلى نقد الإدارة العثمانية ويبين أسباب الخلل بغض النظر عن العاصمة، وجهل المسؤولين الإداريين بأحوالها. وتبرير الموضوع بسوء توحيد قوانين الإدارة... ولهذا نراه يتجه بدعوته للنهضة للغرب ويحدد وجهة نظر غريبة واضحة[٥٨]. في حين أن ابن أبي الضياف لم يكن يخفي رأيه في مسألة الإصلاح العثماني أو ما يسمى

بالتنظيمات الخيرية التي وضعها السلطان عبد الحميد في السادس والعشرين من شعبان ١٢٥٥هـ الثالث من نوفمبر سنة ١٨٣٩م. إذ عبر عن عدم سلامة هذه القوانين، وإمكانية إجراءها في بلاد العرب، وذلك في اجتماعه مع شيخ الإسلام أحمد عارف خلال زيارته للأستانة سنة ١٨٤٢م «فقلت له إن التنظيمات الخيرية يتعسّر إجراؤها في بوادي المغرب»[٥٩] وإذا قبل ابن أبي الضياف بهذه التنظيمات فإنه أقرها بعد إلحاح[٦٠]، «ولقد ألحّ شيخ الإسلام باستنابول على وجوب تلك التنظيمات».

والسؤال الآن: ما هو مضمون الإصلاح السياسي في فكرهما؟ وهل يمكن القول أنهما تقدما إلى الإصلاح على قاعدة أن التنظيمات هي أساس العمران القائم على العدل والشريعة الإسلامية؟!.

وأياً كانت المضامين والأفكار، فإن محاكاة النموذج الأوروبي كانت ماثلة في طرحهما للاصلاح السياسي، لكن يبدو أنه لم يكن هناك استيعاب لمسار التجربة الليبرالية في إطارها التاريخي، وأنهم لم يفرقوا بين الجذور الثابتة والأصول المقررة، وبين الصورة الظرفية التي تلبست الفكر الإصلاحي العربي في القرن التاسع عشر. وهو ما يراه عبد الله العروي[٦١].

هذا الأمر يكاد يكون أكثر وضوحاً عند ابن أبي الضياف، وخاصة في حديثه عن مسألة العمران، فرغم استلهامه للتجربة الخلدونية واستشهاده بها «الظلم مؤذن لخراب العمران»[٦٢]. ومع تأكيده على أن تجربة التنظيمات العثمانية ناجحة في سياقها العمراني «وهذه الأصول الجارية الآن في الدولة العثمانية بالتنظيمات أدت إلى ازدهارها في العمران»[٦٣]، فإنه يحاكي النموذج الأوروبي «وانظر حال الإفرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم إلى غاية يكاد السامع لايصدق بها إلا بعد المشاهدة»[٦٤].

وإذا كان العدل أساس العمران عنده، فإنه عند الكواكبي متمثل بالعلم «وترقي العلم والعمران هو من سنة الكون التي أرادها الله تعالى لهذه الأرض، ومع ذلك فالعلم والاستبداد ضدان متغالبان فكل إرادة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم»[٦٥].

ولما كان الكواكبي ناقداً للاستبداد بكل صوره، وأنه لا يأتي الاّ بمزيد من الانحطاط والتردي «لأن ظهوره على صاحبه مجلبة لأنواع البلاء»[٦٦] فإنه يرى بالحكم التركي آنذاك حكماً استبدادياً، فعمل على تصوير أمم الغرب التي تعيش في ظل حكومات عادلة «فقد بلغت أعلى المراتب وإن الأمم التي أسعفها حظها لتبديد الاستبداد نالت من الشرف المعنوي ما لم يخطر على فكر»[٦٧].

وأول ما يجني الناس من الإصلاح السياسي والتغير، عند صاحب الإتحاف والطبائع «الأمن على النفس والمال والعرض وحتى لا تكون النفوس الإنسانية والأجساد المكرمة فريسة»[٦٨] «واستتباب الأمن وتوفيره ضروري للعيش والكماليات تولد حب الوطن»[٦٩].

حاول ابن أبي الضياف بصورة تكاد تكون أكثر منها عند الكواكبي، وهي وضع مسألة الإصلاح السياسي في مضمونها العثماني الإسلامي ولهذا نجده حاول الكشف عن فلسفة الإسلام في شأن السياسة. في حين أن الكواكبي ركز على مصطلح «السياسة الاستبدادية» ويسعى كثيراً لتلخيص موقف الأفراد من السلطة كما يجب أن يكون، وشدد على ضرورة وجود ضمانات لحماية المجتمع من الحكم المستبد، وأكد على وجود «شروط للمراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها»[٧٠].

أكد الكواكبي على ضرورة أن لا يشعر المستبد باستبداده، لأن عواقب ذلك تكون وخيمة، ولهذا طالب بأخذ الحيطة والحذر من ذلك «والحذر كل الحذر أن

يشعر المستبد بالخطر فيأخذ بالحذر الشديد والتنكيل بالمجاهدين»[٧١]، ولكن ما مدى مسؤولية الدين عن الاستبداد السياسي وهل يمكن تطويع الدين وتسويقه كأداة ضد الاستبداد؟ نقرأ عند الكواكبي «إن مصدر الاستبداد السياسي الاستبداد الديني»[٧٢]، ولهذا نجده يبين أحكام الدولة العادلة بغض النظر عن الدين[٧٣].

أما ابن أبي الضياف فينكر وجود الاستبداد ويرى أن الملك الجمهوري والمطلق لا يصلحان، ويضع حلاً لذلك، وهو الملك المقيد بقانون، ويهتم بالقوانين التي هي بتعبير العصر «الدستور» ذلك أن مثل هذه القوانين كشفت عن ضعف الدولة الإسلامية آنذاك وهذا راجع إلى عدم الانقياد إلى صورة الشريعة[٧٤].

المضمون الأساسي الذي ركزا عليه: رفض الاستبداد بشتى أنواعه، والتأكيد على وجود القانون، أياً كانت صوره، سواء بصيغة دستور أو هيئة عليا تضم أعيان الأمة أو بشكل مجالس انتخابية، أو بصورة مؤسسات ديمقراطية بمختلف أنواعها. وفي جميع الصور والمجالات هذه إذكاء لمعنى الشورى في الإسلام وتأكيد على سلامتها في توجيه الحكومات والقيادات.

إلاّ أنّ هذا لم يأت من خلال التجربة الإسلامية فحسب، فالمنظومة الفكرية عندهما متأثرة بشكل كبير بالمراحل الأخيرة التي بلغتها الدول الأوروبية، وخاصة فرنسا. وهو ما لم يستطع ابن أبي الضياف ـ الذي زار باريس ودخل مكتبتها واطلع عليها ـ إخفائه. ولكن من المفيد أن نتذكر أن نتاج الثقافة الأوروبية في ذلك العصر كان نتيجة لمرحلة طويلة من التكوين والاكتمال والاستقلال، وهو خلاف ما كان رجالات الإصلاح يعيشونه داخل نظامهم الثقافي العربي الإسلامي في تلك المرحلة. ومع ذلك، كما يرى فهمي جدعان

فإنهم شاركوا الأوروبيين أفكارهم وأحكامهم بل أنهم تجاوزوا الأمر عندما كانوا أكثر عنفاً في النقد والمطالبة في الإصلاح[٧٥].

فهل كان ابن أبي الضياف والكواكبي يحاكون التقنيات الأوروبية عصرئذٍ، وبالتالي عدم إحراز أي تقدم بأي مظهر من مظاهر الإصلاح؟ وهل استطاعا فهم الإصلاح بأبعاده العميقة في الحضارة العربية الإسلامية؟.

يبدو أن هذين المستويين كانا متداخلين فيتفكيرهما الذي جاء اتباعياً وإلحاقياً، اتباعياً بالنسبة للنموذج الإسلامي وإلحاقياً بالنسبة للنموذج الغربي، نقد ابن أبي الضياف السلطة إلاّ أنه قدم إصلاحاته في سياق الدور الذي مارسه من قبل ولزمن بعيد الماوردي في أحكامه السلطانية، والغزالي، وإبن طباطبا في الفخري، والمراوي في آداب الإمارة، والطرطوشي، وغيرهم. في حين أن الكواكبي كان الأقرب إلى صورة المثقف المنتفض الذي وجد نفسه في القرن التاسع عشر أمام مطالبات متعددة ومختلفة متعلقة بمسألة الهوية والوعي.

في ظل هذا المُشكل الإصلاحي هل من الممكن القول: إن أفكار إبن أبي الضياف الإصلاحية جاءت في سياق تفكير إصلاحي خاص في المغرب العربي، وهو الإصلاح الذي كان دائماً مرتبطاً بدولة المخزن ثم ما لبث أن اختلف الأمر في العصر الاستعماري فأصبح في إطاره القُطري الخاص بالدولة القائمة آنذاك.؟ وهل إن ما قدّمه من آراء وافكار هي استمرارية لتقليد أقره كتاب مرايا السلاطين والأمراء في مجال تاريخانيّة العلاقة بين المثقف والسلطة.؟

أخيراً لم يكن ما تم تناوله، إلاّ محاولة للكشف عن ماهية وطبيعة المصادر الفكرية في آراء ابن أبي الضياف وعبد الرحمن الكواكبي، ثم ما هي إلا محاولة للوصول إلى مفهوم ومضمون التجربة الإصلاحية عندهما في مجالها السياسي. ويبقى الكواكبي أحد أهم أعلام الفكر العقائدي والقومي والسياسي

الدستوري في القرن التاسع عشر. ويظلّ ابن أبي الضياف في حيزه الإصلاحي العربي الإسلامي المستنير. وقد ساهم كل منهما في بلورة الأفكار الإصلاحية التي ماتزال إلى يومنا هذا تحتاج في أسئلتها إلى البحث عن إجابة وتجديد للطاقات.

ثانياً: الدولة القاجارية والإصلاح الدستوري (مثال حسين نائيني)

منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان الوضع الداخلي في إيران، يسير متسارعاً نحو الانهيار، فسياسة السيطرة والتزاحم الأجنبيين، وعجز وفساد الإدارة الحاكمة، وطغيان الأسرة القاجارية، والارتهان السياسي والاقتصادي للسياسات الأوروبية، شكلت جميعها عوامل هذا الانهيار المتسارع.

وبالمقابل، أدت الأزمة السياسية والاقتصادية الناتجة عن جملة هذه العوامل، إلى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. كانت مقدماتها قد بدأت مع مظاهرات الاحتجاج على امتياز التنباك في العام ١٨٩١، ثم تلتها عملية اغتيال الشاه في العام ١٨٩٦...

وقد حاولت قوى اجتماعية عديدة أن تقود هذا التحرك الشعبي: فهناك النخب المثقفة ذات المنزع الديمقراطي والليبرالي، والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح إلى أن تبني لإيران مؤسسات دولة حديثة تقوم على مبادىء الحرية والقانون وسيادة الشعب، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي. وهناك قوة تجار البازار الذين شكلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقعهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد. فضلاً عن وسائلهم المالية المتاحة في دعم الحركات المطلبية الشعبية. وكان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء. غير أن هاتين القوتين (النخب المثقفة وتجار البازار) لا تستطيعان التحرك دون القوة

الأساسية الفاعلة في التأثير على الشعب، وهي قوة مراجع الدين التي يرتبط بها الناس على مستوى علاقة عامة «المقلدين» بمجتهدي التقليد. فماذا كان موقف هؤلاء؟.

إن فئة من صغار علماء الدين نشطت بصورة مبكرة في التهيئة للثورة الدستورية، فقد جمعت هذه الفئة بين الثقافة الدينية وبعض من الثقافة الحديثة، وأسست منذ عام ١٩٠٢ «مجلساً للثورة». وبرز من هذه الفئة الميرزا نصر الله المعروف بـ«ملك المتكلمين» (خطيب الثورة)، والسيد جمال الدين الواعظ. وكان هؤلاء، وإن عملوا خارج إطار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي[٧٦].

وأما بالنسبة لكبار العلماء، فإنه ينبغي التمييز بين علماء المؤسسة الدينية «الرسمية» المعينين من قبل الشاه، وبين علماء الحوزات العلمية في قم والنجف وغيرهما. فالمؤسسة التي ضمت شيوخ الإسلام وأئمة الجمعة وقفت ضد الحركة الدستورية وأيدت الشاه في كل شيء، حتى أن بعضهم أصدر «أحكام التكفير والتفسيق» ضد المطالبين بالدستور[٧٧]. أما في الحوزات المستقلة فقد انقسم المراجع بين مؤيد للحركة الدستورية وبين مؤيد للشاه. ومن النجف، جاء الدعم الأساسي للثورة والدفاع «الشرعي» عن المطالبة الدستورية عبر مراجع التقليد، أبرزهم الملا كاظم الخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني، وعبر مجموعة من العلماء في مقدمتهم حسين نائيني. ذلك أن محمد علي شاه الذي ارتد على الدستور الذي فرضته الحركة الشعبية على والده مظفر الدين، لجأ إلى تقديم صيغة دستورية مشوهة وإلى تعطيل المجلس التشريعي المنتخب، فكانت فتوى المرجع كاظم الخراساني التي تقول: «إن الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي، يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام

الدين الحنيف. فواجب المسلمين أن يقفوا حائلاً دون أية حركة ضد المجلس»[٧٨].

وفي خضم هذه المعركة التي انتظم فيها المراجع والعلماء وانقسمت فيها الحوزات والمؤسسات الدينية الشيعية، بين مؤيد للشاه، أي للحكم السلطاني، وبين مؤيد لـ«المشروطة» أي للحكم الدستوري، ظهرت أدبيات فقهية تعكس من جانب الفقهاء الدستوريين غنى فكرياً تجديدياً في الفقه. ويقدم كتاب حسين نائيني تنبيه الأمة وتنزيه الملة[٧٩] مساهمة أساسية في السجال الذي دار بين الفريقين.

يقدم النائيني (توفي ١٣٣٥هـ/١٩٣٦م) دفاعاً عن مبدأ الممارسة السياسية الدستورية، من وجهة نظر إسلامية، فيرى أن الممارسة الدستورية هي مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم ـ على حد قوله ـ مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنها حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين» [٨٠].

ويستشهد النائيني بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب، عندما رقى هذا الأخير المنبر يستنفر الناس للجهاد، فأجابوه «لا سمعاً ولا طاعة» لأنه كان عليه ثوب يمان يستر جميع بدنه، مع أن حصة كل واحد من المسلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لستر جميع بدنه.. وما استطاع عمر أن يدفع اعتراضهم إلا بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود. كما يستشهد النائيني بموقف الأمة في «جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه: لنقومنك بالسيف»، وهو الجواب الذي أفرح الخليفة عمر «لرؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة» [٨١].

أما اعتياد الأمة على الاستبداد والخضوع، فقد جاء في رأيه «بعد استيلاء

معاوية وبني العاص وتبدل هاتيك الاصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطنة الإسلامية في مدة ابتلاء سائر الملل الأجنبية بمثل المأسورية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»[٨٢].

ويرى النائيني في تحرر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعاً للمبادئ الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإسلامية» في حين أن «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقرى أدى إلى الحالة الراهنة»[٨٣].

ويبحث عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكم في النص القرآني والسنة النبوية، والتنبيهات الصادرة عن الأئمة المعصومين[٨٤]. ويرى أن الاستبداد يقوم على شعبتين من العبودية: «معبودية السلطان التي هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكمية في باب السياسة والملكية. كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة...» ويرى أن «الاستعباد في القسم الأول مستند إلى القهر والغلبة. وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتدليس[٨٥]. ويخلص إلى الاستنتاج أن تحالفاً وتكاملاً قائماً بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني. يقول: «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وقيام إحداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً»[٨٦].

والنائيني يشدد في تحليله للحلف القائم بين الشعبتين الاستبداديتين على مسؤولية العلماء، حيث تحول قسم منهم إلى «علماء سوء» و«أميين لا يعلمون». وهو يشبه موقف المقلدين العوام لهؤلاء، بموقف اليهود من أحبارهم[٨٧].

ثم يعود النائيني إلى شرح حقل مساواة الأمة مع شخص الوالي أو السلطان فيرى أنها: مساواة في الحقوق، ومساواة في الأحكام، ومساواة في التقاص

والمجازاة[٨٨] ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية، تحرر الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالحكام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الاستبدادية ـ كما يقول ـ أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكفلة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة ـ باسم حفظ الدين قديماً وحديثاً ـ عدم الإصغاء للخطاب الشريف، وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليها حفظ ـ حقوق الشعب ومسؤولية الولاة». وما اكتفت أن تطلق عليهما «التحريم» بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفر منهما العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»[٨٩].

وبعد أن يشدد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل النائيني، إلى التبرير الفقهي للنظام السياسي الدستوري من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سني ـ شيعي حول هذه الصيغة. فتطلب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية يوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكمات والاستشارات. إذ يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكمات والاستشارات ـ مع الإغماض عن أهلية المتصدي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين... وهو من الضروريات الإسلامية أيضاً...»[٩٠].

واضح كيف أن هذا التوجه، يحركه هم حاضر وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الاختلاف والخلاف حول تاريخية الإمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الاستبداد في السلطنة، وهي المشكلة

التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى «السلطنات السنية» ولدى «السلطنات الشيعية» على حد سواء. «وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها ـ كما يقول ـ عبارة عن قصر استيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين، وليس هو كما يتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة»[٩١].

وصيغة الشورى، كما يفهمها النائيني، لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الإمامية. فهذا الدور الذي تفترضه «نيابة الإمام» والذي يتمثل بالقيام بـ«الوظائف الحسبية» مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف[٩٢] يندرج في نظام شورى، بل مع عموم الأمة[٩٣] ويستشهد بتفسير الآية الكريمة فيقول: «.... ودلالة الآية المباركة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور، حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة، وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»[٩٤].

وهذا الاجتهاد يوصل النائيني إلى اعتبار الهيئة الدستورية المتمثلة بالجمعيات الوطنية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية الصيغة الراهنة التي توصل إليها تطور الحضارة الإنسانية وفقاً «للمبادىء الطبيعية» و«القوانين الإسلامية» اللتين لا تناقض بينهما، بل إن النظامالديمقراطي الغربي أصله في الإسلام النظام الشوروي. والنائيني يشدد على المقولة التي رددها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردّت إلينا»[٩٥].

إن وجود مثل هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحول الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قوة ضابطة ورادعة ومسددة كما يقول النائيني. وهذه الهيئة

تتوافق مع وجهة النظر السنية القائلة بشروط علمية الخليفة وعدالته. ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان. يقول: «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم إمكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى من جهة اتصاف المتصدين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الإسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة، وأنها من ضروريات الدين الإسلامي، والتحفظ على أساس الشوروية الثابت بنص الكتاب والسنة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما (السلطة والشورى) إلا إذا استندنا الى قوة خارجية رادعة ومسددة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العاصمة الإلهية، ولا أقل من أن تحل محل القوة العلمية وملكة العدالة»[٩٦].

الهيئة التمثيلية إذن هي «قدر مقدور من القوة العاصمة الإلهية بناء على أصول مذهبنا في طائفة الإمامية ـ كما يقول النائيني ـ وبناء على مذهب أهل السنة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة»[٩٧].

وهذا الحل الدستوري الديمقراطي الذي يدافع عنه النائينيفي معركة تخوضها القوى المطالبة بالدستور في كل من إيران والدولة العثمانية آنذاك، ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني» هو حل إسلامي، ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها من جراء القمع والجور والاستبداد، وإنما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهددها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستنفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي تتربص بها آنذاك من طرف روسيا

وبريطانيا. ولذا، فإنه يرى «أن تحويل السلطنة الغاصبة من نحوها الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني، علاوة على سائر المذكورات، موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين»[٩٨].

وأخيرا، ما لبثت هذه المعركة الفكرية ـ الفقهية التي تزامنت مع معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخراساني في العام ١٩١١. وجاءت ظروف الحرب العالمية الأولى لتعطل الجهود الدستورية ولتقحم البلاد في مشاريع الاقتسام والتقسيم وسياسة مناطق النفوذ، ولتدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها تتقلص المشاركة الفقهية في العمل السياسي، ويعتزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصرا عمله على العبادات والمعاملات والنصح أحيانا ومن جانب الشاه البهلوي الذي أنهى بانقلابه العسكري في العام ١٩٢٣ سلطنة الأسرة القاجارية اقتصرت العلاقة مع العلماء على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودية. مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال سلسلة من التدابير والقوانين العلمانية، ومن خلال إعفاء طلاب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. ويستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدق في العام ١٩٥٣. حيث سيستعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، وحيث ستستعاد من جديد أطروحات فقهاء المرحلة الدستورية، وفي مقدمتهم: حسين نائيني وكتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة*.

الهوامش:

١ ـ محمد القاضي، الفكر الاصلاحي في عصر النهضة، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٢،ص٦٨.

٢ ـ أحمد الباهي. لعله أحد أبي القاسم. انظر عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم الدعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ج٢، ص١٠٠٢.

٣ ـ محسن بن أبي الضيف. من هو إبن أبي الضياف. ملتقى ابن أبي الضياف للفكر السياسي والاجتماعي الحديث، منشورات مجلة الاتحاف، (٣)، تونس، ١٩٨٩، ص٨. وحول ترجمة ابن الضياف. انظر: إسماعيل البغدادي، إيضاح المكنون، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج٣، ص١٦؛ حسن حسني عبد الوهاب. خلاصة تاريخ تونس، تونس، ١٩٥٣، ص١٧؛ الزركلي الاعلام، دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة ٥. ج١، ص١٣٨؛ الصادق الزّمرلي، اعلام تونسيون. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.١، ١١٩٨٦.

٤ ـ ابراهيم الرياحي: هو إبراهيم بن عبد القادر بن أحمد، الطرابلسي. الرياض، المالكي (أبو اسحاق) له حاشية على شرح 'لفاكهي لقطر الندى في النحو. ورد على الوهابية، انظر معجم المؤلفين، ج١، ص٤٩.

٥ ـ القاضي. المصدر السابق، ص٦٨.

٦ ـ محمد البشير بن الخوجة، مقدمة كتاب إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان، الدار التونسية. تونس، ط ٨٠، ١٩٧٦، XII.

٧ ـ المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

٨ ـ محسن بن أبي الضياف، المصدر السابق، ص١٠؛ أحمد عبد السلام، مادة (أحمد بن أبي الضياف)، موسوعة الحضارة الاسلامية (مواد موسوعية من حرف الالف) فصيلة تجريبية. المجمع الملكي لبحث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمّان، ص. ١٢٢-١٢٣.

٩ ـ أحمد الجباعي، الكواكبي، هم التأخر وهاجس النهضة، مجلة الوحدة، السنة ٧، العدد ٨١ حزيران، يونيو، ١٩٩١، ص٨٧.

١٠ ـ محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٤، ص٣٧، ٤١.

١١ ـ أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٧٦، ج، ص٥١.

١٢ ـ الاتحاف، ج١ ص. ١٢ ـ ١٤، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٢، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٢٩، ٣٢،٤٧،٥١،٥٦،٦١، ٦٥.

١٣ ـ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق أحمد جمال الطحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة الاعمال الكاملة، ط١٠، ١٩٩٥، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٠ - ٤٥٧، ٤٥٧ ـ ٤٦٣، ٤٦٣، ٤٧٩، ٥٢٣، ٥٢٩، ٥١٨.

١٤ ـ عبد الحميد التركي، السياسة الشرعية في إتحاف أهل الزمان لابن أبي الضياف جوانب من الاصلاح في تونس في منتصف القرن التاسع عشر، ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، جامعة محمد الخامس، ألرباط، ١٩٨٣، ص١٥٦.

١٥ ـ الكواكبي، المصدر السابق، ص ٣٤٠.

١٦ ـ المصدر نفسه، ص٤٤٤.

١٧ ـ الإتحاف، ج١، ص ٣٤.

١٨ ـ الإتحاف، ج١، ص٤٥؛ الحبيب الجنحاحي، مصادر الحركة الإصلاحية في تونس دراسات في الفكر العربي الحديث، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط١، ١٩٩١، ص٣٦٧. وحول واقع الإيالة التونسية ومفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر انظر، إبراهيم بوطالب، استخلاصات عامة عن مفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر، الإصلاح والمجتمع المغربي، (مصدر سابق)، ص٤١٦.

١٩ ـ الكواكبي، المصدر السابق، ص٤٣١.

٢٠ ـ أحمد الطويل، دراسات ووثائق عن الحركة الإصلاحية بتونس، تونس، سوسة، ١٩٩٢، ص٤٤.

٢١ ـ بوطالب، المصدر السابق، ص٤١٨.

٢٢ ـ الإتحاف، ج١، ص٣٢.

٢٣ ـ أحمد جدي، الإشكالية الاقتصادية في الفكر العربي الحديث، منال أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي باشا، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٦، السنة ١٨، حزيران، يونيو، ١٩٩٥، ص٩٣.

٢٤ ـ المصدر نفسه، ص٩٤.

٢٥ ـ الإتحاف، ج١، ص٣٢.

٢٦ ـ التركي، المصدر نفسه السابق، ص١٥١.

٢٧ ـ فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمّان ١٩٨٨،ص١٤٨.

٢٨ ـ الإتحاف، ج١، ص ١٨، ١٩، ٥٣، ج٢، ص ١٥٥، ج ٤، ص ٢٠٤، ج٢، ص٣٨، ١٦، ١٢ ـ ١٣.

٢٩ ـ نوربير تابيرو، الكواكبي، المفكر الثائر، ترجمة علي سلامة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٠، ص٨.

٣٠ ـ أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العربي، الشركة التونسية، ١٩٧٨، ص١٨٩ .

٣١ ـ عبد السلام، المصدر السابق، ص١٦٢.

٣٢ ـ الكواكبي، المصدر نفسه، ص٤٥.

٣٣ ـ محمد جمال الطحان، الوحدة العربية والرابطة الدينية في الحكومات العادلة، دراسة في فكر الكواكبي، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٦، السنة ١٨، حزيران، يونيو، ١٩٩٥، ص١٤٣.

٣٤ ـ الإتحاف، ج١، ص ١٥.

٣٥ ـ جدعان، المصدر نفسه، ص١٤٩.

٣٦ ـ الإتحاف، ج١، ص٢٨.

٣٧ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٣٣.

٣٨ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٤٦.

* عهد الأمان: هو عبارة عن قانون أساسي أصدره الباي محمد في ١٨٥٧/٩/١٠م، وهو يتضمن إحدى عشرة قاعدة، كان قد كلف إبن أبي الضياف بتحريرها، ثم ألفت لجنة لتهذيبه، انتهت من عملها بعد أربع سنوات تقريبا على عهد محمد الصادق باي ١٨٥٩ ـ ١٨٨٢م، ومن أهم قواعده:

١ ـ تأكيد الأمان لسائر الرعية.

٢ ـ المساواة بين المسلم وغيره «في استحقاق الإنصاف».

٣ ـ الحرية في الاعتقاد «الذمي من الرعية لا يجبر على تبديل دينه».

٤ ـ المساواة في الحقوق والعقوبات وأصول القانون أو العهد وخاصة أهل «جربة وغالب العربان ومن له صلة بالفلاحة» انظر، الإتحاف، ص٨٩.

٣٩ ـ الإتحاف، ج ١، ص٥٦.

٤٠ ـ المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

٤١ ـ الكواكبي، المصدر السابق، ص٣٤٧.

٤٢ ـ المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

٤٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

٤٤ ـ Eliz:r Tauber, The Emergonce of The Arab Movements, London, 1993, p26.

٤٥ ـ عمارة، المصدر السابق، ص١٦١.

٤٦ ـ القاضي، المصدر السابق، ٧٤.

٤٧ ـ الإتحاف، ج ١، ص٥٣.

٤٨ ـ سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

٤٩ ـ الإتحاف، ج ١، ص٥٣.

٥٠ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص٥٣ ـ ٨٤.

٥١ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص٨٣.

٥٢ ـ الكواكبي، المصدر السابق، ٤٣٨.

٥٣ ـ نوربير تابيرو، المصدر السابق، ص ٣٥.

٥٤ ـ أحمد عبد السلام، ملاحظات في معنى الاصلاح عند خير الدين وابن أبي الضياف في تونس، في القرن التاسع عشر، الاصلاح، المجتمع المغربي (مصدر سابق)، ص١٤١.

٥٥ ـ Ahmed. jdey. Ahmed. Ibe. Dhiaf. Son oever. Sa. pensee. Essain. d. historie. Culturelle. .1995. Tunis.p.l

٥٦ ـ ز. ي. ليفين، تاريخ الفكر الإجتماعي الحديث، لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار إبن خلدون، بيروت ١٩٨٧؛ حول مكانة الكواكبي في الفكر القومي العربي، انظر الدراسة الرصينة لإبراهيم بيضون. مرآة قومية في فكر عبد الرحمن الكواكبي، حوليات كلية الآداب العربية، معهد الدراسات الشرقية، جامعة القديس يوسف، المجلد ٦، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢، ص٦٩.

٥٧ ـ عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٤، ص ٧٠.

٥٨ ـ عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي،

بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص ١٦١ ـ ١٦٩.

٥٩ ـ الإتحاف، ج ١، ص ٨٥.

٦٠ ـ محمد الهادي الشريف، مشكلة الإصلاحات، تونس وارتباطها بمسألة العلاقات التونسية العثمانية حوالي ١٨٤٠، الاصلاح والمجتمع المغربي، مصدر سابق، ص ١٣٧.

٦١ ـ عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٨، ص ٤٨.

٦٢ ـ الإتحاف، ج ١، ص ١٦.

٦٣ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣.

٦٤ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧.

٦٥ ـ الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٤٦١.

٦٦ ـ المصدر نفسه، ص ٤٨١.

٦٧ ـ المصدر نفسه، ص ٥٢٣.

٦٨ ـ الإتحاف، ج ١، ص ٥١.

٦٩ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١ ـ ٤٠.

٧٠ ـ سهيلة الريماوي، عبد الرحمن الكواكبي، دراسة في فكره السياسي، مجلة دراسات تاريخية، السنة ٧، العددان ٢٣ ـ ٢٤، أيلول، كانون أول ١٩٨٩، ص ٣٣.

٧١ ـ الكواكبي، المصدر السابق، ص ٥٣.

٧٢ ـ المصدر نفسه، ص ٥٣١.

٧٣ ـ Tauber. op. Cit. 26.

٧٤ ـ جمعة الشيخ، المنطلقات الأساسية للإصلاح الاجتماعي لدى ابن أبي الضياف، الملك المقيد بقانون، ملتقى ابن أبي الضياف، مصدر سابق، ص ٩٤، ١٠٣، ١٠٨.

٧٥ ـ فهمي جدعان، نظرية التراث، دراسات إسلامية أخرى، دار الشروق، عمان، ط ١، ١٩٨٥، ص ١١٦ ـ ١١٧.

٧٦ ـ فاضل رسول، الدين والدولة وصراعات الشرعية، مجلة الحوار، العدد ٦، ص ٦٢.

٧٧ ـ المرجع نفسه، ص ٦٢.

٧٨ ـ حسن الأسدي، ثورة النجف، بغداد، منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٠، ص ٦٩.

٧٩ ـ صدر الكتاب بالفارسية في العام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م. ثم جددت طباعته في العام ١٩٥٥.

* على أثر حركة مصدق. وتجدر الإشارة إلى أن هناك ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة العرفان، وهذه الترجمة قام بها صالح الجعفري عام ١٩٣٠ في النجف بعنوان «الاستبدادية والديمقراطية» والى هذه الترجمة رجعنا في هذه الدراسة.

٨٠ ـ حسين نائيني: «الاستبدادية والديمقراطية»، العرفان، مجلد ٢٠، ج١، ص ٤٤.

٨١ ـ المصدر نفسه، ص ٤٤.

٨٢ – المصدر نفسه، ص ٤٥.

٨٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥.

٨٤ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

٨٥ ـ المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج٢، ص١٧٢.

٨٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٥.

٨٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٨٨ ـ المصدر نفسه، ص١٧٦.

* الاصلان المقصودان فينص النائيني هما: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.

٨٩ ـ المصدر نفسه، ص١٧٨ ـ ١٧٩. والمقصود في هذين الأصلين: الحرية والمساواة.

٩٠ ـ المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٤، ص ٤٣٤.

٩١ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

٩٢ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

٩٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

٩٤ ـ المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٥، كانون الأول ١٩٣٠، ص٥٦٨.

٩٥ ـ المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

٩٦ ـ المصدر نفسه، ص ٥٦٠. ويقصد النائيني بالقوة الخارجية، القوة التمثيلية للأمة التي هي خارج القوة الاجرائية للحاكم أو الوالي، كما يفهم من سياق النص.

٩٧ ـ المصدر نفسه، ص ٥٧١.

٩٨ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

* يجدر التذكير بأن السيد محمود الطالقاني هو الذي أعاد تحقيق الكتاب ونشره في العام ١٩٥٥.

كيف نواجه التبشير في افريقيا؟
- جمهورية التشاد نموذجاً -

الاستاذ الشيخ علي المسيري *

«ملخص»

للمبشرين نشاطات واسعة في تشاد تركز على زرع الشكوك في قيم الاسلام وتعميق فكرة سيطرة الرجل الغربي الابيض وترسيخ فكرة الاحتلال الصهيوني لفلسطين، والتغريب. وتعمل في تشاد جمعيات ومؤسسات تنصيرية عديدة، بعضها يحمل أسماء تبشيرية كنسية صريحة، وبعضها يتستر بغطاء المساعدات الانسانية والاقتصادية والصحية. وللمسلمين جهود في مقابلة موجة التنصير تتلخص في بناء الجامعات والمدارس ومعاهد القرآن الكريم. والمقترح هو اهتمام العالم الاسلامي بأمر كل البلدان الاسلامية على صعيد التعليم والاعلام والخدمات الاجتماعية والصحية والتنمية الاقتصادية.

---

* - نائب رئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية تشاد.

ناريخ دخول الإسلام في تشاد

دخل الإسلام في السودان الأوسط تشاد الحالية عام ٤٦هـ الموافق ٦٦٦م وصول طلائع الفتح الإسلامي إلى منطقة كوار شمال شرق بحيرة تشاد قيادة فاتح أفريقيا عقبة بن نافع، ومن ذلك التاريخ وحتى دخول الاستعمار لم نعرف تشاد دينا غير الإسلام، كما لم يعرف سكان تشاد شيئا عن المسيحية إلا ن خلال قراءاتهم للقرآن الكريم، فلذلك لم توجد بها آثار مسيحية. وقد دخل لإسلام في تشاد طواعية ولم يذكر التاريخ وقوع معارك بين طلائع الفتح وبين لوثنيين في أفريقيا، وقد قامت في تشاد عدة ممالك، وأول مملكة اعتنقت لإسلام هي مملكة السيفيين التي تعرف الآن بمملكة كانم التي حكمت تشاد وما جاورها لمدة تزيد عن الألف سنة، وأول ملك اعتنق الإسلام هو ألمي دونمه لذي أسس دولة كانم الإسلامية ومازال أحفاده يحتفظون ببقاياها في الشمال.

لإدارة في تشاد

تنقسم دولة تشاد إلى أربع عشرة محافظة وكل محافظة تنقسم إلى مقاطعة مقاطعات يبلغ مجموعها ٥٤.

لحالة الاجتماعية في تشاد

يوجد في تشاد أكثر من مائة وخمسين قبيلة ولكل قبيلة لغتها الخاصة تقاليدها وعاداتها ولكن لا تمنعها من مصاهرة غيرها ماعدا غير المسلمين.

أما من حيث الديانة فإن سكان تشاد ينقسمون على ثلاثة أقسام:

١ ـ المسلمون ونسبتهم ٨٥٪.

٢ ـ المسيحيون ونسبتهم ٥٪.

٣ـ الوثنيون أو اللادينيون ونسبتهم ١٠٪.

وتعتبر تشاد هي البوابة الأولى لنشر الإسلام والثقافة العربية في وسط أفريقيا، وهذا ما حمل المنصّرين على بذل جهودهم لتنصير تشاد قبل الدول المجاورة لها، لتكون بوابة للتنصير كما كانت بوابة لنشر الثقافة الإسلامية والعربية.

موقع تشاد الجغرافي

تقع جمهورية تشاد في وسط القارة الأفريقية وتقدر مساحتها بحوالي ١٢٨٤٠٠٠ كلم مربع، وهي مغلقة ليس لها منفذ بحري وتقع مابين خطي العرض ٢٢ر٨ شمال خط الاستواء وخطي الطول ١٦ شرق خط جرينتش ويحد دولة تشاد ستة دول أفريقية:

١ ـ من الشمال: الجماهيرية الليبية .

٢ ـ ومن الشرق جمهورية السودان.

٣ ـ ومن الغرب جمهوريتي النيجر ونيجيريا.

٤ ـ ومن الجنوب الغربي جمهورية الكامرون.

٥ ـ ومن الجنوب الشرقي جمهورية أفريقيا الوسطى.

وعدد سكانها يتراوح مابين ٧ ـ ٦ مليون نسمة نسبة المسلمين ٨٥٪ ونسبة اللادينيين تبلغ ١٠٪ ونسبة المتنصرين تبلغ ٥٪ ولغتها التي يتعامل بها جميع السكان هي اللغة العربية وتليها اللغة الفرنسية لغة المستعمر.

وتوجد بها عدة لغات محلية مختلفة اندثر الكثير منها ومازال بعضها قائماً وعاصمتها أنجمينا فور لامي سابقا.

١ ـ وتعتمد في اقتصادها على الزراعة ومن أهمها القطن وجميع أنواع الغلال

كالدخن والأرز والذرة والقمح والفولاذ والبطاطس والذرة الشامية وقصب السكر.

٢ ـ وتعتمد على تربية المواشي ـ الإبل والغنم والبقر وصيد الوحوش المفترسة وغيرها والأسماك والطيور. كما توجد بها كميات كبيرة من المعادن مثل البترول واليورانيوم والذهب والدرر والنحاس والحديد. وتوجد بها عدة أنهر وبحيرات عذبة المياه صالحة للزراعة وصيد الأسماك. من أهمها بحيرة تشاد التي تبلغ مساحتها ٣٠٠ كيلومتر مربع وبحيرة الفتري.

نبذة عن حالة المسلمين في تشاد

منذ ظهور فجر الإسلام في ربوع تشاد عام ٤٦هـ ـ ٦٦٦م وحتى عصرنا هذا كان المسلمون في تشاد مقبلين على حفظ القرآن الكريم وتحفيظه باعتبار أنه كلام رب العالمين ﴿إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أنّ لهم أجراً كبيراً ﴾[١] كما أنهم كانوا مقبلين على دراسة الحديث النبوي الشريف والفقه الإسلامي واللغة العربية، ومعتمدين في ذلك كله على تأسيس الخلوات التي تقوم بنفسها تارة وبمساعدة المحسنين تارة أخرى، والتي مازالت تمشي على النمط القديم الموروث عن الأولين. وقد عرفت تشاد منذ القدم بأنها دولة القرآن لكثرة الذين يحفظون القرآن الكريم عن ظهر قلب فيها.

وخير شاهد على صحة ذلك، الفوز الكبير والنجاح الفائق الذي حققه أبناء تشاد في المسابقات القرآنية الدولية في الدول التي وفق الله تعالى أهلها على تشجيع المسلمين لحفظ كتاب الله بإقامة المسابقات وبذل الأموال الكثيرة في سبيل ذلك.

وكان المذهب المالكي هو المذهب المعمول به في تشاد مع استفادتهم من المذاهب الأخرى.

وعقيدة المسلمين في تشاد هي عقيدة أهل السنة والجماعة المتمثلة في الأشعرية والماتريدية، وجلهم متصوفون إلا أنهم غير مغالين فيه كما أنهم غير متعصبين.

والرواية المشهورة في قراءة القرآن في تشاد هي رواية ورش عن نافع، وقلة منهم يقرأون برواية حفص عن عاصم.

أهداف التبشير والتنصير

إن أهداف المبشرين والمنصرين كثيرة وطموحاتهم كبيرة لا يستطيع أحد أن يحصرها إلا أن أهم أهدافهم تتلخص فيما يلي:

١ ـ الحيلولة دون دخول النصارى في الإسلام وهذا الهدف موجه الجهود في المجتمعات التي يغلب عليها النصارى ويعبر عنه بعض المنصرين بحماية النصارى من الإسلام.

٢ ـ الحيلولة دون دخول الأمم الاخرى غير النصرانية في الإسلام والوقوف أمام انتشار الإسلام بإحلال النصرانية مكانه أو بالإبقاء على العقائد المحلية المتوارثة.

٣ ـ إخراج المسلمين من الإسلام أو إخراج جزء من المسلمين من الإسلام.

٤ ـ زرع الاضطرابات والشكوك في المثل والمبادىء الإسلامية لمن أصرواعلى التمسك بالإسلام.

٥ ـ الإيماء بأن المبادىء والمثل والتعاليم النصرانية أفضل من أي مثل ومبادئ أخرى لتحل هذه المثل والمبادىء النصرانية محل المثل والمبادىء

الإسلامية.

٦ ـ الإيماء بأن تقدم الغربيين الذي وصلوا إليه إنما جاء بفضل تمسكهم بالنصرانية بينما يعزى تأخر العالم الإسلامي إلى تمسكهم بالإسلام، فهذا منطق المنصرين المتمسكين بنصرانيتهم. أما العلمانيون فإنهم يقرون أن سر تقدم الغرب إنما جاء لتخليهم عن النصرانية وأن تخلف المسلمين يعود إلى إصرارهم على التمسك بدينهم وهنا يلتقي المنصرون والعلمانيون على الحكم بتأخر المسلمين لتمسكهم بالإسلام ويختلفون في سر تقدم الغرب.

٧ ـ تعميق فكرة سيطرة الرجل الغربي الأبيض على بقية الأجناس البشرية الأخرى. وترسيخ مفهوم الفوقية والدونية تعضيدا للاحتلال بأنواعه والتبعية السياسية في الشعوب والحكومات الإسلامية للرجل الأبيض ومن ثم إخضاع العالم الإسلامي لسيطرة الاحتلال، ويستمر التحكم في قدراته وإمكاناته.

٨ ـ ترسيخ فكرة قيام دولة وطن قومي لليهود في أي مكان أولا ثم في فلسطين المحتلة بعدئذ.

٩ ـ التغريب وذلك بالسعي إلى نقل مجتمع المسلمين في سلوكياته[٢] وممارساته بأنواعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأسرية والعقدية من أصالتها الإسلامية إلى تبني الأنماط الغربية في الحياة المستمدة من النصرانية واليهودية.

١٠ ـ إدخال النصرانية إلى عدد كبير من البلاد الإسلامية وغيرها وخاصة في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية. وفي هذا يقول روبرت ماكس أحد المنصرين من أمريكا الشمالية: لن تتوقف جهودنا وسعينا في تنصير المسلمين حتى يرتفع الصليب في سماء مكة ويقام قداس الأحد في المدينة[٣].

وقد تبين من تجارب المنصرين في المجتمعات الإسلامية خاصة والتي

وصل إليها الإسلام عامة أنه ليس بالضرورة أن يكون هذا الهدف هو إدخال الآخرين في النصرانية بل هو محاولة لضمان استمرار سيطرة النصرانية على الأمم الأخرى. ويمكن القول بأن هذه الاهداف كلها تمثل مجمل ما يسعى المنصرون عامة إلى تحقيقه في حملاتهم التنصيرية.

أشهر وسائل التنصير العالمية

قبل الخوض في عد وسائل التبشير والتنصير لابد من توزيعها بحسب أنواعها وأنماطها، فهناك وسائل صريحة وأخرى خفية أو مخفية، كما أن هناك وسائل تقليدية وأخرى حديثة فرضتها الحالة التي وصل إليها العالم اليوم في تقنية الاتصال والمعلومات والمواصلات وتنوع الوسائل وتعددها. وأبرز وسائل التنصير والتبشير وأظهرها وأوضحها التنصير الصريح وهو على نوعين.

١ ـ التنصير العلمي القائم على النقاش أو على السفسطة والتشكيك.

٢ ـ التنصير القسري ويتمثل في الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش واختطاف الأطفال والقرصنة البحرية وإحراق المسلمين الرافضين للتنصير والغزوات والاحتلال (الاستعمار) ويمكن أن يتحقق القيام بالتنصير الصريح من خلال قيام مؤسسات تنصيرية ترعى الحملات وتمكن لها وتمدها بما تحتاج إليه من الموارد المالية والبشرية، وتتلقى الدعم المادي والمعنوي من الحكومات الغربية ومن المؤسسات والأفراد عن طريق المخصصات والتبرعات والهبات والأوقاف. ومن أبرز هذه المؤسسات التنصيرية قيام الجمعيات المتعددة في أوربا وأمريكا أو في البلاد المستهدفة ومن أمثلتها الجمعيات الآتية:

١ ـ جمعية لندن التنصيرية وتأسست عام ١١٧٩ هـ ـ ١٧٥٦م وهي موجهة إلى أفريقيا.

٢ ـ جمعيات بعثات التنصير الكنسية وتأسست في لندن سنة ١٢١٢ هـ ـ ١٧٩٩م وهي موجهة إلى الهند ومنطقة الخليج (الفارسي).

٣ ـ جمعية تبشير الكنيسة الأنجليكانية البريطانية وتأسست عام ١٢١٤ هـ ـ ١٧٩٩م وتدعم من الأسرة المالكة في بريطانيا.

٤ ـ جمعية طبع الإنجيل وتأسست سنة ١٢١٩هـ ـ ١٨٠٤م وتهتم بالطبع والترجمة والتوزيع.

٥ ـ جمعية طبع الإنجيل الأمريكية وتأسست عام ١٢٣١هـ ـ ١٨١٦م ولها مطابع ومكتبات تجارية في البلاد العربية.

٦ ـ مجلس الكنيسة المشيخية الأمريكية وتأسست سنة ١٢٥٣ هـ ـ ١٨٣٧م وهي موجهة إلى العالم العربي.

٧ ـ جمعية الكنيسة التنصيرية وأنشئت سنة ١٢٦٠هـ ـ ١٨٤٤م وتركز على التعليم والخدمات العلاجية ويساهم الألمان فيها بجهود كبيرة.

٨ ـ جمعية الشبان النصارى ونشأت سنة ١٢٧١هـ ـ ١٨٥٥م.

٩ ـ إرساليات الجامعات لوسط أفريقيا ونشأت سنة ١٢٧٣هـ ـ ١٨٥٦م.

١٠ ـ جمعية الشباب القوطيين للتنصير في البلاد الأجنبية.

١١ ـ الكنيسة الإصلاحية الأمريكية وتأسست عام ١٢٧٣هـ ـ ١٨٥٧م وهي موجهة إلى منطقة الخليج (الفارسي).

١٢ ـ جمعية الروح القدس في زنجبار وتأسست عام ١٢٨٠ هـ ـ ١٨٦٣م وهي كاثوليكية وتهتم بالعلاج والتعليم الصناعي.

١٣ ـ اتحاد البعثة التنصيرية الإنجيلية وتأست سنة ١٣٠٧هـ ـ ١٨٩٠م في

الولايات المتحدة الأمريكية.

١٤ ـ الإرساليات العربية الأمريكية ونشأت سنة ١٣١١ هـ ـ ١٨٩٤م في الولايات المتحدة الأمريكية وتهتم بمنطقة الخليج (الفارسي).

١٥ ـ جمعية اتحاد الطلبة النصارى وتأسست سنة ١٣١٣ هـ ـ ١٨٩٥م.

١٦ ـ ملة التنصير العالمية وتأسست عام ١٣٣١هـ ـ ١٩١٣م في الولايات المتحدة الأمريكية وتهتم بالطب والتعليم والترجمة.

١٧ ـ زمالة الإيمان مع المسلمين وأنشأت سنة ١٣٣٤هـ ١٩١٥م في بريطانيا وكندا وتهتم بالمطبوعات.

١٨ ـ عمودية التعبئة وتأسست سنة ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م وهي موزعة وتعنى بتدريب الشباب على التنصير.

١٩ ـ جمعية تنصير الشباب ونشأت سنة ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م.

٢٠ ـ الامتداد النصراني في الشرق الأوسط ونشأت سنة ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م وهي موزعة وتهتم بالمطبوعات.

٢١ ـ إرسالية الكنيسة الحرة الاسكتلندية وتهتم بالصناعات اليدوية والزراعة.

٢٢ ـ جمعية التنصير في أرض التوراة العثمانية.

٢٣ ـ جمعية تنصير شمال أفريقيا.

٢٤ ـ لجنة التنصير الأمريكية.

٢٥ ـ إرسالية كنيسة اسكوتلندا الرسمية.

٢٦ ـ جمعية الشباب المسيحيين.

٢٧ ـ جمعية الشابات المسيحيات ولهاتين الجمعيتين مراكز نشطة وخاصة في القاهرة والاسكندرية وهدفهما الرئيسي هو الاقتراب من المسلمين

بالتبشير.

٢٨ ـ هذا بالإضافة إلى الجمعيات المحلية في العواصم والمدن الإسلامية التي يقوم عليها عاملون محليون مدعومون من جمعيات تنصيرية غربية وأوروبية وأمريكية. وفي أفريقيا وحدها وفي تشاد بالذات والدول المجاورة لها ما يزيد عن سبعين منظمة كنسية تنصيرية تعمل ليل نهار لتنصير سكان القارة الأفريقية تارة وللحيلولة بين المسلمين وإسلامهم تارة أخرى.

طبيعة التنصير في أفريقيا

تعتبر أفريقيا إحدى القارات الثلاث التي تكون العالم القديم وتحتل المركز الثاني بين القارات إذ أن مساحتها تقدر بـ١١٠٧ مليون ميل مربع. وموقعها المتميز جعلها محط أنظار الاستكشافات الأوربية طمعا في نهب خيراتها وسلب إرادة سكانها ونشر التنصير فيها.

وإن طبيعة التنصير في أفريقيا تختلف عن طبيعة التنصير في القارات الأخرى من العالم لأن هذه القارة وخاصة جنوبها ووسطها هي من وجهة نظر المنصرين بمثابة مناطق خاصة للنصارى وحدهم انطلاقا من عوامل سيطرتهم على طرق الحياة السياسية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية في كثير من دول هذه القارة، وهذا ما جعلهم قادرين على تغيير مايرونه غير متفق مع مصالحهم أو متعارض مع سياساتهم وقد وضعوا لذلك الخطط الكفيلة بتحقيق أهدافهم في الوقت المناسب وهذا ما حملهم على إطلاق شعار تنصير أفريقيا عام ٢٠٠٠م.

ولتحقيق هذا الحلم ضاعف المنصرون جهودهم في بداية الألفية الثالثة.

كسر الحواجز في جنوب تشاد

لقد كسرت الحواجز والمتاريس التي أقامها المنصرون في جنوب تشاد بإسلام عدد كبير من السلاطين والشخصيات البارزة في الدوائر الحكومية وإسلام قرى بأكلمها وتكسير الكنائس وبناء المساجد في محلها مما أدخل الرعب والذعر في قلوب المنصرين وجعلهم يرددون دائما قولهم: أدركوا الكنيسة في تشاد من خطر الإسلام المتزايد. لكن المنصرين لم ييأسوا من تحقيق أهدافهم ولو للمدى البعيد.

ورغم ذلك كله فإن مستوى الأمة الإسلامية كان أعلى بكثير من مستوى المنصرين المزودين بكل الإمكانيات، لأن الحضارة الإسلامية أينع وأزكى من الحضارة النصرانية، ولذا لم تنهزم الأمة الإسلامية حين سقطت دولتها، بل ظل المسلمون يؤدون رسالتهم كما هي بفعالية ونجاح، ذلك لأن جوهر الأمة الإسلامية بقي سليما قادرا على النهوض. فعليهم أن ينهضوا بعد العثار ويستأنفوا المسيرة حتى ينتصروا على عدوهم بعد الهزيمة قال تعالى: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ ﴿وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم﴾.

التعرف عل كل من التبشير والتنصير والفرق بينهما

يتردد مصطلح التبشير في كثير من الكتابات العربية وهو مرادف لمصطلح التنصير. والتبشير هو التعبير النصراني لحملات التنصير. وله عند النصارى تعريفات مختلفة بحسب العصور التي مرت بها النصرانية.

فهو تارة إرسال مبعوثين ليبلغوا رسالة الإنجيل لغير المؤمنين بها. أو محاولة إيصال تعاليم العهد الجديد لغير المؤمنين بها، أو إيصال الأخبار

السارة إلى الأفراد والجماعات ليقبلوا يسوع المسيح رباً، وأن يعبدوه من خلال عضوية الكنيسة. وهو عند المسلمين تنصير وأصحابه نصارى.

ولم يتخل المسلمون عن هذه المصطلحات منذ أن نزل القرآن الكريم وسماهم النصارى وكذا سماهم خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام، حتى جاء العصر الحديث فداهمت الأمة غزوات استعمارية وفكرية أشاعت مصطلحات بين المسلمين [٤] على أن هناك من يفرق بين الإطلاقين النصرانية والمسيحية فيجعل المسيحية هي الدين المنسوب إلى شاؤول أبو بولس، وهي تختلف في جوهرها عن النصرانية التي يتحدث عنها القرآن الكريم. فليس نصارى اليوم أو مسيحيو اليوم نصارى الأمس من أتباع عيسى بن مريم عليهما السلام.

وفي هذا يقول عمر فروخ: يجب التفريق بين النصرانية والمسيحية فالنصرانية هي الدين السماوي الذي أوحي إلى عيسى عليه السلام، وهو دين قائم على التوحيد وعلى أن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام نبي.

أما المسيحية فهي مجموع التعاليم التي وضعها بولس، والتي بنيت على التثليث الهندي ثم نسب إلى المسيح الذي جعل إلها [٥].

وعلى أي حال فإن القرآن الكريم سمى أتباع هذا الدين نصارى.

ويظل مفهوم التنصير قابلا للتطوير بحسب ما تقتضيه الحال وبحسب البيئة التي يعمل بها وبحسب التوجيهات العقدية والسياسية التي تسير المنصرين وتسعى بهم إلى تحقيق أهداف استراتيجية داخل المجتمعات التي يغلب عليها النصارى والمجتمعات الأخرى التي يغلب عليها غير النصارى.

موقف رجال الكنيسة من الإسلام

العجب كل العجب من موقف رجال الكنيسة من الإسلام!!

إنهم لو فكروا قليلا - وبموضوعية - لتغير موقفهم من المسلمين ولبذلوا الجهود الصادقة المخلصة في التعرف على هذا المنهج الجديد الذي جاء بعد عيسى عليه السلام.

إذ أن المنهج الجديد - الإسلام - لم يأت مكذبا لنبيهم ولا سابا له ولا متورطا في محاولة قتله ولا مدعيا على أمه مثل ما ادعى اليهود، بل قال في عيسى وأمه: ﴿ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام﴾[٦]. فعيسى عليه السلام عبد الله ورسوله جاء ذكره في السلسلة النبوية الكريمة، شأنه شأن إخوانه من الأنبياء والمرسلين كإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى عليهم الصلاة والسلام، وقصة عيسى ذكرت في أكثر من موضع في القرآن الكريم ولم يرد في موضع واحد من القرآن الكريم ما يمس عيسى عليه السلام بسوء أو يشينه، كما أنه لم يرد فيه شيء يمس جناب أمه أو يشينها بل خص القرآن الكريم أمه بسورة كريمة من سوره هي سورة مريم عليها السلام.

ولا يوجد فرق كبير بيننا وبين النصارى في شخص مريم عليها السلام فنحن نؤمن بها صديقة وبأنها بشر وبأنها عذراء لم يمسها بشر، طاهرة، صالحة، تقية، نقية، تعهدها الله برعاية خاصة وفضلها تفضيلا عظيما على نساء العالمين.

والفرق بيننا وبين رجال الكنيسة يتمثل أول ما يتمثل في شخص المسيح عليه السلام، فنحن نؤمن بأنه رسول قد خلت من قبله الرسل ولا نؤمن بأنه إله ولا إبن الله ولا أنه يجلس إلى جوار أبيه في السماء، ونؤمن بأن النصرانية الصحيحة التي نزلت على عيسى تنزلت بما نؤمن به. وأن فرقا كثيرة من النصارى كانت عقيدتها موافقة لعقيدتنا ولكنها ووجهت بحرب إبادة فأبيدت[٧].

الجهات التي تدعم المنصرين في تشاد

إن دولة تشاد هي إحدى الدول الأفريقية التي تتعرض لحملة تنصيرية شرسة يدفع عجلتها العديد من المؤسسات التنصرية، ومن خلال تقريراتهم السنوية التي يقدمونها للسكرتيرية الدائمة للمنظمات غير الحكومية تحصلنا على الآتي:

١ ـ منظمة الآحاد التوراتية التشادية فقد أنفقت مايزيد عن ٨٠٣٠٦٦٠٩٠ فرنك سيفا في مجال تطوير اللهجات المحلية.

٢ ـ حركة ضد المجاعة فقد أنفقت مايزيد عن ١١٤٧٧٩٠٧١ فرنك سيفا في مجالات الصحة ورعاية الأمومة والطفل وإنشاء المشاريع التنموية لصالح الحركة، وقد آوت مايزيد عن ٢٤٠١ من الأطفال بغية تنصيرهم في المستقبل.

٣ ـ حركة التعاون من أجل التنمية وهي متسترة تحت غطاء: مساعدة السكان المضطهدين لرفع مستواهم المعيشي ومكافحة مرض فقد المناعة الإيدز بتوزيع كميات كبيرة من أكياس الوقاية وتنظيم ندوات ثقافية لتوعية السكان تهدف إلى تنصيرهم في المستقبل ولتحقيق هذا الهدف أنفقت ٢٠٧٧٧٦٣٥٥ فرنك سيفا.

٣ ـ منظمة اتفاق الكنائس والبعثات التنصيرية في تشاد وهي متسترة بغطاء الاهتمام بالجوانب الصحية والاجتماعية والتعليمية والتنموية ولأجل تحقيق هدفها أنفقت ٥٦ مليار فرنك سيفا.

٤ ـ المعهد الأفريقي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية INNADES هدفه تطويع اقتصاد الدولة لصالح المؤسسات الكنسية وتعمل في مجالات مختلفة منها البحوث العلمية والتنمية الزراعية وتوعية سكان الريف ولتحقيق هدفها أنفقت ٣٥٤٤٢٢٢٤٥ فرنك سيفا.

٥ ـ أطباء بلا حدود وهي منظمة بلجيكية تابعة للكنيسة البروتستانتية وهي تهدف إلى الدعم في مجال الصحة ومساعدة المشاريع الوطنية الهادفة وفي سبيل ذلك أنفقت ١٣٥٩٤٣٢٣١٥ فرنك سيفا.

٦ ـ أطباء بلا حدود ـ لكسمبورج وهي تعمل في مجال الصحة ولتحقيق هدفها أنفقت ٤٢٩١١٤٤٠٠ فرنك سيفا.

٧ ـ البعثة الكنسية ضد مرض الجذام وهي منظمة بروتستانتية تعمل في مكافحة مرض الجذام، وتقدم الأحذية التي تناسب المصابين بهذا المرض ولتحقيق هدفها أنفقت مايعادل ٢٣١٣١١٧٧ فرنك سيفا.

٨ ـ منظمة الإغاثة الكاثوليكية للتنمية وهي تقوم بإنشاء مراكز مهنية للمسيحيين فقط وتساعد المسلمين بهدف تنصيرهم وقت المجاعات والكوارث الطبيعية. وتقدر نفقة مشاريعها بـ١٤١٩٧١٧١٩٨ فرنك سيفا.

٩ ـ النظرة العالمية البروتستانتية ومهمتها رعاية الأطفال وتخزين الغلال وحماية البيئة من التلوث وبناء المستشفيات وقد أنفقت في سبيل ذلك ١٠٢٩٥٥٨٠٠ فرنك سيفا.

١٠ ـ منظمة بلاك الكنسية وهي منظمة مكونة من خمس اسقفيات تعمل في جنوب تشاد هدفها الهيمنة على مجال الزراعة والتعليم وتكوين كوادر مسيحيين تحت غطاء التنمية الريفية والثقافية والاجتماعية، ولها ميزانية أكبر من ميزانية الدولة ففي عام ١٩٩٩م وحده أنفقت ما يزيد عن ١١٩٨٢٨١٥٠٠ فرنك سيفا.

١١ ـ منظمة التعاون العالمي التي مقرها إيطاليا وهي تعمل تحت ستار الصليب الأحمر الدولي وإغاثة المنكوبين وتقديم المعونات للدول النامية وقد أنفقت ١٢٤٠٠٠٠٠ فرنك سيفا لتحقيق أهدافها.

١٢ ـ الصليب الأحمر السويسري الذي يعمل في مجال دعم مجال الصحة وبناء مراكز للصحة وترميمها وفي ذلك أنفقت ٢٤٥٢٧٢٠٠٠ فرنك سيفا.

١٣ ـ جمعية بتسال البروتستانتية وهي تقدم الدعم في مجال رعاية الأيتام بإنشاء مدارس خاصة للأيتام وفي مجال تعليم رجال الكنيسة في القرى وإنشاء مراكز لحضانة الأطفال بلغت نفقاتها ٤٥٤٦٤٠٠٠ فرنك سيفا.

١٤ ـ الجمعية التشادية من أجل تحسين أحوال الأسرة وهي تعمل تحت ستار الحملة المكثفة في أوساط الشباب لمكافحة مرض فقدان المناعة الإيدز. وتقوم بتدريب الشبان والشابات على استعمال كيس الوقاية الذي يدعو إلى الإباحية والانحلال الخلقي، مستعملين وسائل اللهو وعرض الأفلام الخليعة التي تشمئز منها النفوس وفي سبيل تحقيق هذا الهدف أنفقت ١٠٩٨٨٤٦٨٠٩ فرنك سيفا.

١٥ ـ جمعية دعم المبادرات المحلية للتنمية، وهي تابعة للكنيسة البروتستانتية تعمل تحت هذا الغطاء وأنفقت ٣٢٢٥٧٦٣ فرنك سيفا.

١٦ ـ مكتب الدعم الصحي والبيئة، وهي جمعية سويسرية تتستر في غطاء الصحة ومكافحة تلوث البيئة، وأنفقت في تحقيق ذلك ١٧٣٤٤٧٧٥٩ فرنك سيفا.

١٧ ـ الجمعية التشادية للتنمية وهي تعمل في مجال الزراعة وتقدم للمزارعين قروضا مالية ومعدات زراعية تبلغ قيمتها ٣١٣١١٧٧٢ فرنك سيفا.

١٨ ـ الجمعية العالمية للغات وهي جمعية هدفها تطوير اللغات المحلية، وقد اختارت (١١) لغة محلية في تشاد، ولها أنشطة تنصيرية خطيرة تقوم بها في تشاد. وتتلقى الدعم من أمريكا وألمانيا وسويسرا وإنجلترا وكندا والمكسيك وفرنسا والنرويج وأستراليا ومن جميع الكنائس المسيحية. وهي أخطر الجمعيات التنصيرية في تشاد وفي سبيل تحقيق هذا الهدف أنفقت ٤٢٣٨٦٨٧١ فرنك سيفا.

١٩ ـ جمعية يرين تشاد ومقرها في ألمانيا وهي تعمل في مجال دعم المشاريع التنموية بتقديم القروض المالية لبناء المدارس ومراكز التعليم والمنح الدراسية ولهذا الهدف انفقت ٣٠٠٠٠٠٠٠ فرنك سيفا.

٢٠ ـ الجماعة من أجل تقدم قوندي، وهي منطقة تابعة لإحدى المحافظات التشادية تقوم بتمويلها الكنيسة الكاثوليكية مستترة بغطاء الصحة وتتلقى الدعم من البعثة التنصيرية الإيطالية وقدرت نفقاتها بـ١٢٨٥٣٩٥٧٩ فرنك سيفا.

٢١ ـ دعم مجلس الكنائس العالمي[٨] فقد نشرت الصحف العالمية أنها أنفقت عشرة آلاف ملايين دولار خلال عام واحد لتنفيذ خطة مرسومة وعمل منظم واستراتيجية طويلة الأمد يشارك في تنفيذها عشرات الآلاف من المنصرين من جميع أنحاء العالم، وكان هدفها تنصير المناطق التي يسكنها مسلمون ١٠٠٪.

ولأول مرة في تاريخ تشاد أغرت بعض الشباب فاعتنقوا المسيحية وهم كانوا من آباء وأجداد مسلمين.

مؤهلات المبشرين والمنصرين

لقد قرر المؤتمر التنصيري المنعقد في القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ـ ١٩٠٦م مجموعة من التوصيات منها:

١ ـ تعلم اللهجات المحلية ومصطلحاتها.

٢ ـ مخاطبة العوام على قدر عقولهم.

٣ ـ إلقاء الخطب والمواعظ بصوت رخيم وفصيح المخارج.

٤ ـ الجلوس أثناء إلقاء الخطب والمواعظ.

٥ ـ الابتعاد عن الكلمات الأجنبية أثناء إلقاء الخطب.

٦ ـ الاعتناء باختيار الموضوعات.

٧ـ العلم بآيات القرآن والإنجيل.

٨ ـ الاستعانة بروح القدس والحكمة الإلهية.

كما أوجب الغرب على كل منصر ومنصرة استخدام الوسائل المحببة كالموسيقى وغيرها .

٩ ـ دراسة القرآن الكريم للوقوف على ما فيه.

١٠ ـ عدم إثارة نزاعات مع المسلمين.

١١ ـ إقناع المسلمين بأن النصارى ليسوا أعداء لهم.

١٢ ـ إيجاد منصرين من بين المسلمين ومن أنفسهم.

١٣ ـ زيارة المنصرات لبيوت المسلمين والاجتماع بالنساء وتوزيع المؤلفات والكتب التنصيرية عليهن مجانا وإلقاء المحاضرات الدينية في تعاليم الإنجيل.

التنصير المختفي

أما التنصير المختفي فقد أعد الغرب لتنفيذه وسائل متعددة ومتجددة خاصة للمراجعة والتقويم الدوري ومن أهمها الوسائل الآتية:

١ ـ البعثات الدبلوماسية.

٢ ـ المستكشفون الجغرافيون في البلاد الإسلامية وغيرها.

٣ ـ بعثات التطبيب في مجالات الإغاثة الطبية والصحية.

٤ ـ بعثات التعليم الصناعي والتدريب المهني.

٥ ـ بعثات التعليم العالي.

٦ ـ بعثات الإغاثة الإنسانية.

٧ ـ استغلال المرأة المسلمة وغير المسلمة بتحريضها لمساواة الرجال في كل المجالات.

٨ ـ استغلال العاملين النصارى في المجتمعات المسلمة على مختلف مستوياتهم وتخصصاتهم.

٩ ـ استغلال البعثات الدراسية للطلبة المسلمين خارج البلاد الإسلامية.

١٠ ـ استغلال المؤسسات العلمية التي تقدم دراسات عن العالم الإسلامي والعرب والشرق الأوسط.

١١ ـ مؤازرة اليهود للمنصرين.

١٢ ـ استغلال المنظمات الدولية على اختلاف اهتماماتها وتخصصاتها.

١٣ ـ استغلال التبادل الثقافي.

بداية التنصير في أفريقيا وفي تشاد

بعد احتلال الغرب للقارة الأفريقية بأكملها وفرض السيطرة الكاملة عليها بدأت الحملة التنصيرية في القارة الأفريقية عامة وفي تشاد على وجه الخصوص، فدخلت النصرانية إلى تشاد بعد الاحتلال الفرنسي بزمن يسير، لقد احتلت فرنسا الجزء الغربي من تشاد سنة ١٩٠٠م واستولت على تشاد بأكملها سنة ١٩١٠م، فصحبت القوات الفرنسية الغازية طلائع التبشير والتنصير، وبعد أن درس المبشرون والمنصرون حالة تشاد من كل الجوانب ركزوا جهودهم على تنصير السكان الوثنيين واللادينيين قبل تنصير المسلمين، ليربطوا بين الغزو الاستعماري العسكري وبين التنصير والتبشير في أفريقيا وفي تشاد على وجه الخصوص.

ففي عام ١٩٢٠م بدأ منصرو الكنيسة البروتستانية أعمالهم في جنوب تشاد ـ معقل الوثنيين واللادينيين واختاروا من الجنوب منطقة ليري، فبنوا بها أول مركز لهم. كانت البداية بإرسال بعثات أمريكية ثم تلتها بعثات من جنسيات مختلفة تم تمويل الجميع من الكنيسة ودعمتها القوات الفرنسية الغازية، وفي

عام ١٩٤٩م وصلت بعثات التنصير الكاثوليكية إلى تشاد، وأسست أول مركز لها في مدينة مندو الاستراتيجية الموقع.

وبموجب المرسوم البابوي الصادر بتاريخ٢٢ مارس ١٩٤٦م كونت البعثات الكاثوليكية في تشاد أربع مراكز لها لتكون كالنواة الأولى لغرس النصرانية في قلوب سكان تشاد واختاروا لها من المناطق:

١ ـ فور لامي العاصمة التي غير أسمها بعد الاستقلال إلى اسم ـ أنجمينا.

٢ ـ فور شامبول إحدى محافظات الجنوب الهامة وقد غير اسمها بعد الاستقلال إلى ـ سار. ٣ ـ مندو. ٤ ـ بالا.

أنشطة المبشرين في أفريقيا

إن النشاط التبشيري ضاعف جهوده لتنصير أفريقيا ككل وخاصة تشاد التي هي البوابة الأولى لنشر الثقافة العربية والإسلامية في قلب القارة الأفريقية. ومن أهم الأنشطة التي قامت وتقوم بها حتى الآن:

١ ـ بناء الكنائس في كل المحافظات والمراكز والمقاطعات وحتى في المناطق التي لم يوجد بها مسيحي واحد، آملين من وراء ذلك تنصير أهالي تلك المناطق في المستقبل القريب أو البعيد.

٢ ـ بناء أكبر مجمع لتعليم اللغات الوطنية المحلية، فقد وصل عدد اللغات التي درسوها دراسة جيدة وأتقنوها مايزيد على سبعين لغة محلية.

٣ ـ توزيع الأشرطة والمسجلات مجانا بمختلف اللغات التي درسوها.

٤ ـ تأسيس الجمعيات والمنظمات التبشيرية بدعم من الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانية.

٥ ـ التستر تحت غطاء الجمعيات والمنظمات الخيرية مثل حقوق الإنسان ومنظمة الصحة العالمية مستغلة في ذلك الجهل والمرض والفقر.

٦-توزيع الكتيبات والجرائد والمجلات باللغتين العربية وباللهجات المحلية.
٧-الدخول في كل بيت بغير استئذان لدعوة أهله إلى التنصير أو النصرانية.
٨- تكثيف الجهود في تقديم المعونات المادية والمعنوية للذين اعتنقوا النصرانية مثل الأدوية والأغذية والملابس ورواتب عالية للمعلمين.
٩-تأسيس مدارس لمحو الأمية يدرسون فيها القرآن الكريم واللغة العربية للإيناس بهم، ثم يزرعون التشكيك في قلوبهم ولو على المدى البعيد.
١٠- بناء العديد من المراكز للتدريب المهني.
١١-إنشاء العديد من المشاريع الزراعية وتخزين المحاصيل والمنتوجات إلى وقت المجاعة فيوزعونه للبائسين بغية جعل الناس يعتقدون بأن المبشرين محسنون.

وعلى كل حال فإن الحملة التنصيرية أخذت تزداد يوما بعد يوم مستغلة فرص المجاعة والفقر والجهل، ففي أوقات المجاعة تقدم الكنائس بشتى أشكالها المواد الغذائية للمنكوبين مجانا بغية أن يعتقد المنكوبون: إن النصرانية أحسن الأديان بما تقدمه لهم من مساعدات إنسانية وإذا نظرنا بعين الاعتبار نجد أن الغرب والمنصرين هم السبب في حصول المجاعة.

مقاومة التنصير

إن الجهود التي بذلها الأفارقة المسلمون في نشر الدعوة الإسلامية ومقاومة التنصير والتبشير الكنسيين في القارة الأفريقية تسجل نجاحا هاما وتقدما ملموسا في كل الميادين.

وتتمثل هذه الجهود في بناء المساجد وعمارتها بأنواع العبادات، وإقامة الحلقات التعليمية، وعقد الندوات والدورات التدريبية، وبناء المدارس الأساسية والعليا وتأسيس المعاهد العلمية الدينية، وإنشاء الخلاوي القرآنية في كثير من

لمدن والقرى الأفريقية، وتأسيس المجالس والجمعيات الإسلامية المحلية العالمية. وهذا ما جعل عجلة الإسلام في أفريقيا تسير بسرعة منقطعة النظير، دت إلى إسلام أعداد كبيرة من الوثنيين والمتنصرين من كل الطبقات. ومن برز نماذج جهود المسلمين في مقاومة التنصير في تشاد:

أ ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومقره العاصمة أنجمينا والمجالس لفرعية التابعة له ويبلغ تعدادها ٥٤ مجلسا في ١٤ محافظة و٥٤ مقاطعة. وهو يحمل على عاتقه جميع آمال المسلمين في تشاد وجهوده لاتقل عن جهود زارة الأوقاف في الدول الإسلامية. ومن أهم الأنشطة التي حققها المجلس لأعلى للشؤون الإسلامية في جمهورية تشاد:

١ ـ تكوين مجالس فرعية في كل المحافظات والمراكز والمقاطعات.

٢ ـ إنشاء أول جامعة أهلية إسلامية عربية بها عدة كليات وقسم للدراسات لعليا، فتح لأول مرة في جمهورية تشاد.

٣ ـ تكوين إدارة الدعوة والدعاة، وهي تقوم بتدريب الأئمة والدعاة تساعدهم للقيام بمهمتهم الدعوية ولها قسم باللغة الفرنسية.

٤ ـ تكوين إدارة المهتدين وهي ترعى شؤون المهتدين الجدد.

٥ ـ إدارة الإفتاء وهي تتولى الإجابة على الأسئلة الدينية عبر وسائل الإعلام لمرئية، والمسموعة والمقروءة.

٦ ـ إدارة القضاء في الأحوال الشخصية.

٧ ـ إدارة رعاية الأيتام وهي تتولى رعاية الأيتام تعليميا وصحيا واجتماعيا تربويا بالتعاون مع المؤسسات الخيرية في الدول الإسلامية كبيت الزكاة لكويتي وجمعية قطر الخيرية وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية بالشارقة.

٨ ـ إدارة الإتصالات الخارجية والداخلية.

٩ ـ إدارة الإعلام والمكتبة.

١٠ ـ إدارة المشاريع.

١١ ـ إدارة الموارد المالية.

١٢ ـ إدارة مراجعة المصروفات المالية.

١٣ ـ إدارة شؤون المساجد.

١٤ ـ إدارة شؤون التعليم والخلاوي القرآنية.

١٥ ـ كما قام المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في تشاد بإنشاء ٢١٥ مدرسة إسلامية عربية أهلية ١٩٣ منها إبتدائية ١٤ منها إعدادية ٨ ثانويات من بينها ثلاثة معاهد أزهرية.

١٦ ـ كما قام المجلس بإنشاء معهد للقراءات وعلوم القرآن ومعهد تأهيل الحفظة لنيل الشهادة الإعدادية والثانوية، كما قام المجلس ببناء ١١٨ مسجدا بواسطة المحسنين، ومن أهم إنجازات المجلس تأسيس مدينة قرآنية لأبناء المهتدين الجدد تأوي وتكفل ٤٢٠ طالبا، حفظ العديد منهم القرآن الكريم. كما قام المجلس بحفر ١٦ بئرا في القرى والمدن التشادية ويساعد المجلس على تنفيذ المشروعات سبع جمعيات إسلامية تعمل في تشاد وهي:

١٧ ـ لجنة مسلمي أفريقيا ومقرها في الكويت ولها مكتب إقليمي في تشاد بالعاصمة أنجمينا وأربعة فروع تابعة له بالمحافظات التشادية.

١٨ ـ هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية ومقرها في جدة بالمملكة العربية السعودية ولها مكتب إقليمي في تشاد.

١٩ ـ المنتد ى الإسلامي العالمي ومقره في لندن.

٢٠ ـ الندوة العالمية للشباب الإسلامي ومقره في الرياض المملكة العربية السعودية.

٢١ ـ منظمة الدعوة الإسلامية ومقرها في الخرطوم ـ السودان.

٢٢ ـ الوكالة الإسلامية السودانية.

٢٣ ـ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ومقرها بالجماهيرية العربية الليبية.

أسباب تنصير بعض المسلمين

لقد كان المنصرون يدركون تماما مدى انتشار الإسلام ورسوخه في أعماق شمال أفريقيا ووسطها، وعلى الرغم من أن النصارى كانوا أقلية في أفريقيا فإنهم يمتلكون القوة التي بها يستطيعون تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

وإذا بحثنا عن أسباب تنصير بعض المسلمين نجدها تكمن في الأسباب التالية:

١ ـ الانفتاح الديموقراطي وحرية التعبير والتشبث بذيل الديموقراطية وهذا ما أتاح الفرصة للمنصرين أن يدعوا المسلمين إلى النصرانية داخل بيوتهم.

٢ ـ استغلال نزاعات المسلمين الطائفية وزرع بذور الشقاق بينهم.

٣ ـ استغلال الفقر والجهل والمرض والكوارث.

٤ ـ خلو الساحة الإسلامية من الدعاة المتفرغين للدعوة وتوعية المسلمين من هذا الخطر.

٥ ـ سيطرة المنصرين على التعليم في أفريقيا.

٦ ـ تقديم المساعدات المالية لبعض الشباب المسلمين بغرض تأسيس جمعيات مغرية تهدف إلى الحيلولة بينهم وبين الإسلام.

٧ ـ اتباع المناهج الغربية في إدارة شؤون الدول الأفريقية وفي شؤون التعليم وتقليدهم حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكوه وراءهم.

مقترحات وحلول

إن العالم الإسلامي بكل طبقاته وهو في عصر مسابقة الحضارات في حاجة ماسة إلى وضع أساس الوحدة قبل تنفيذ أي هدف آخر عملا بقوله تعالى:

﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾، وترك ونبذ النزاعات والصراعات الطائفية عملا بقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم....﴾ ولمّ الشعث وتوحيد الصفوف وجمع الكلمة عملا بقوله تعالى: ﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة...﴾ والتماسك والتراحم فيما بينهم عملاً بقوله ﷺ: «ترى المسلمين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى». «المسلم للمسلم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا» وبالأمس القريب كانت تسيطر على العالم كتلتان شرقية وغربية أو شيوعية ورأسمالية وقد سقطت الشيوعية ومالت الرأسمالية ونحن في انتظار سقوطها، ولا بديل لهما إلاّ الإسلام، فعلى قادة المسلمين أن يكونوا أنفسهم لقيادة العالم الجديد الذي ينتظرهم بإعداد العدة الكافية لذلك، وتسهيل السبل الكفيلة بتطبيق الشريعة الإسلامية وإلاحلال محل النظامين السابقين: ﴿إن ينصركم الله فلا غالب لكم. وما ذلك على الله بعزيز﴾.

ولكي نصل إلى هدفنا نقترح الآتي:

١ ـ في مجال التعليم نقترح أن يهتم قادة المسلمين بدعم المدارس العربية الإسلامية بسد جميع احتياجاتها. وأن يؤسسوا مدارس عربية إسلامية بالدول غير الناطقة بالعربية. والدول التي بها أقليات مسلمة وإنشاء جامعات في جميع المجالات وفي كل المستويات.

٢ ـ في مجال الثقافة الإسلامية على قادة المسلمين أن يفكروا ويضعوا الخطط الكفيلة بحل مشاكل المسلمين وذلك بإقامة المؤتمرات وعقد الندوات العالمية والمحلية حتى يصلوا إلى حل مشاكلهم بأنفسهم.

٣ ـ في مجال الإعلام: يجب على قادة الأمة الإسلامية أن يركزوا على وسائل الإعلام بكل أنواعها وأشكالها باعتبار أنها السلاح القوي الذي يعين على نشر

الدعوة الإسلامية في كل قارات الدنيا باللغات العالمية وباللهجات المحلية.

٤ ـ في مجال الدعوة الإسلامية: يجب على قادة المسلمين أن يوظفوا دعاة متفرغين دوليين لهم كفاءة علمية تؤهلهم لذلك.

٥ ـ في مجال الرعاية الاجتماعية: الاهتمام بالمرأة وتعليمها وتربية الأسرة والاهتمام بالأيتام واللقطاء وحديثي العهد بالإسلام والعوانس من النساء بتزويجهن لكل مسلم.

٦ ـ في مجال الصحة: فتح مجال كليات الطب لأبناء المسلمين وتدريب عدد كاف من الممرضين في الدول الفقيرة.

٧ ـ في مجال الاقتصاد حث المسلمين على العمل التنموي ومحاربة البطالة في جميع طبقات المجتمع ومستوياته وإنشاء سوق إسلامية مشتركة وعملة إسلامية موحدة.

الهوامش:

١- الاسراء / ٩.

٢- أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشيريين في الماضي والحاضر ص١٦٢.

٣- عبد الودود شلبي، الزحف إلى مكة ص١٣.

٤- إبراهيم عكاشة علي، التبشير النصراني جنوب السودان ص ٢٤ ـ ٢٥.

٥- عمر فروخ، الاستشراق في نظام العلم وفي نطاق السياسة ص ١٢٥ ـ ١٤٣.

٦- سورة المائدة آية: ٧٥.

٧- المسيحية ص١٤٣ ـ ١٤٤ ـ ١٤٥.

٨- أنشأتها المخابرات الأمريكية أنظر كتاب: الزحف إلى مكة ص٢٢ عبد الودود شلبي.

ملف

المؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الاسلامية

١٧-١٩ ربيع الاول ١٤٢٢

* البيان الختامي للمؤتمر
* دولة الادارسة - خزعل غازي
* الحماني العلوي - حيدر محلاتي
* العلاقة بين أئمة أهل البيت وغيرهم - منى عبد الأمير

البيان الختامي
للمؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محد وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. قال الله تعالى: ﴿قل لا أسئلكم عليه أجراً إلّا المودةَ في القربىٰ﴾ الشورى / ٢٣.

انعقد المؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الإسلامية بدعوة من قبل المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران من تاريخ ١٧ ربيع الأول إلى ١٩ ربيع الأول ١٤٢٢ الموافق ٢٠٠١/١٢/١٠ الميلادي. وقد اجتمع في طهران لعقد هذا المؤتمر كوكبة من علماء الأمة ومثقفيها وبعض السياسيين والإعلاميين من الأقاليم الإسلامية ومن سائر الأقطار للبحث عن الوسائل الكفيلة بتحقيق الوحدة الإسلامية لمواجهة التحديات الصعبة التي تواجهها أمتنا الإسلامية الكبيرة في تاريخها المعاصر، إيماناً منهم بأن وحدة هذه الأمة هي أساس قوتها وعزتها وقدرتها على مواجهة العدوان تحت راية التوحيد.

وبدأ المؤتمرون بلقاء ولي أمر المسلمين سماحة آية اللّه السيد علي الخامنئي حفظه الله وقد كان اللقاء حافلا بأفكار بناءة ألقاها سماحته فيهم لإعادة مجد هذه الأمة وشموخها من جديد، والسبل التي تضمن إعادة الدور

القيادي لهذا الدين ولهذه الأمة على وجه الأرض.

وقد انعقدت جلسات المؤتمر حول المحور الرئيس الذي اختاره عنوانا لجدول أعماله في هذه السنة وهو «**مكانة أهل البيت في الإسلام والأمة الإسلامية**».

وقد توقف المؤتمر طويلا حول عنوان حب ومودة أهل البيت ودعا إلى تعميق وتأكيد هذا الحب استجابة لأمر الله سبحانه في كتابه الكريم ﴿قل لا أسئلكم عليه أجرا إلّا المودة في القربى﴾.

وأكد المؤتمر أن مودة أهل البيت عليهم السلام هي من عوامل تقارب المسلمين ووحدتهم وقد جمعنا الله تعالى على حبه وحب رسوله صلى الله عليه وآله وأهل بيته وأوليائه الصالحين.

وأن هذه المودة التي دعا إليها القرآن الكريم وتظافرت عليها الروايات الصحيحة من رسول الله صلى الله عليه وآله تضع أهل البيت عليهم السلام موضع الشاهد والقدوة والأسوة في حياة هذ الأمة... وبذلك يجب أن تتحول هذه المودة من حالة عاطفية إلى حالة سلوكية في حياة هذه الأمة.

وقد توقف المؤتمر طويلا حول المرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام والتي أكدها رسول الله في حديث الثقلين الشهير الذي رواه الإمام مسلم في الصحيح والكثير من أصحاب الصحاح وثقاة المحدثين وتعددت في ذلك الروايات عن رسول اللّه في أكثر من موضع مما يدل على أن رسول اللّه صلى الله عليه وآله كان يهتم بتحقيق المركزية والمرجعية لأهل البيت في حياة هذه الأمة ليكونوا أماناً لها من مضلات الفتن.

كما توقف المؤتمر عند فقه أهل البيت عليهم السلام ودعا المذاهب الفقهية الإسلامية إلى الانفتاح على هذا الفقه، كما صنع من قبل نفر من كبار شيوخ العلم والفقه من أئمة المسلمين رحمهم الله، أمثال شيخ الأزهر الأسبق الإمام الشيخ

محمود شلتوت ﵀، وقد أكسب انفتاح باب الاجتهاد في مدرسة أهل البيت منذ أكثر من ألف سنة هذا الفقه مادة علمية غزيرة وأصولاً محكمة ومتينة في الاستنباط الفقهي وقدرة فائقة على تقعيد القواعد الفقهية. ولهذه الأسباب يجدر بفقهاء المسلمين الانفتاح على فقه أهل البيت إلى جانب فقه سائر المذاهب.

ودعا المؤتمر إلى الاهتمام بتاريخ سادات أهل البيت وعلمائهم ودورهم في إصلاح هذه الأمة ونشر الإسلام وسائر الأقطار الأخرى شرقاً وغرباً وتقويم ما حققته هذه الهجرة من خيرات وبركات للإسلام والمسلمين.

وأكد المؤتمر الاهتمام بإحياء علم الأنساب وإحصاء سادات أهل البيت وإعادة نقابات البيت النبوي على الطريقة المألوفة في التاريخ الإسلامي. كما أكد على ضرورة إنشاء مركز وثائقي يتكفل بضبط شجرات الأشراف وإيجاد مكتبة عامة ترتبط بذلك.

وقد اهتم المؤتمر (وهو يدرس قضية الوحدة الإسلامية) بموضوع الغزو الثقافي الذي يمارسه الغرب في العالم الإسلامي مهددا وحدته وأمنه الفكري وتراثه الحضاري مستخدماً في هذا السبيل كل الوسائل الإعلامية الحديثة. ولأجل هذا يوصي المؤتمر بإنشاء مؤسسات إعلامية وثقافية وعلمية كبيرة لمواجهة تحديات المؤسسات الإعلامية والثقافية الغربية، مضاهية لحجم وقدرة تلك المؤسسات العالمية في الغرب.

وقد دعا المؤتمر المسلمين، شعوبا وحكاما وأنظمة وقيادات إلى أن يدعموا بكل إمكاناتهم السياسية والاقتصادية والإعلامية الانتفاضة الفلسطينية التي تعبر عن إرادة الشعب الفلسطيني وإرادة الأمة الإسلامية في تحرير فلسطين والمسجد الأقصى...

وعلى المسلمين جميعا أن يعملوا مافي وسعهم لدعم هذه الانتفاضة وإيقاف المجازر البشرية الرهيبة التي تقوم بها إسرائيل بأبشع الصور التي لم

يعرف مثلها في التاريخ البشري.

ونحن على يقين من أن المسلمين إذا وقفوا وقفةً قويةً موحدة تجاه الدعم الأميركي السياسي والإعلامي والاقتصادي والعسكري غير المحدود للعدو الصهيوني فإن ذلك سيضطر أمريكا لتغيير سياستها الداعمة لإسرائيل، كما ويضطر العدو الصهيوني إلى أن يكف عن العدوان اللامحدود تجاه الشعب الفلسطيني ويتراجع عن موقفه المتعنت كما انسحب بالأمس من جنوب لبنان تحت ضربات المقاومة الإسلامية.

وقد أولى المؤتمر اهتماما خاصا بقضية المسلمين في البلقان والشيشان وأفغانستان وسائر المناطق، وما يجري عليهم من ويلات داعيا الأمة الإسلامية الى الاهتمام بهذا الأمر والسعي لرفع معاناتهم من قتل وتشريد.

وإذ يسجل المؤتمر بارتياح حالة التوافق والتقريب بين المسلمين يدعو إلى المزيد من توظيف الحوار الموضوعي والعلمي في معالجة الخلافات الفكرية والفقهية والثقافية فيما بين المسلمين بروح من التسامح والأخوة محذراً من إثارة المسائل الخلافية في الأجواء غير العلمية وغير ذات الاختصاص.

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يرفع عن هذه الأمة - التي تحمل اليوم لواء التوحيد - هذه الغمة، ويرص صفوف أبنائها ويربط على قلوبهم ويجعلهم أئمة وسادة وقادة على وجه الأرض ويعز بهم الإسلام وأهله ويذل بهم الكفر وأهله.

كما تقدم المؤتمرون بالشكر للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية لعقد هذا المؤتمر الكبير للبحث حول مكانة أهل البيت بين المسلمين.

كما شكروا الجمهورية الإسلامية الإيرانية قيادة وحكومة وشعبا على هذه الدعوة الكريمة.

دولـة الادارسـة

الاستاذ خزعل غازي*

«ملخص»

الادارسة رفعوا مثل بقية الثوار العلويين شعار تطبيق القرآن والسنة وإقـامة حكم الله في الارض ومقارعة الظالمين ونـصرة المـظلومين، وأقـاموا حكـومة علوية في شمال أفريقيا، وكان وفاء المغاربة لإدريس وابنه إدريس ابن ادريس من الصور النادرة في التاريخ، وقصة الادارسة هي من فصول التفاف الامة حول آل بيت رسول الله عاطفيا ورساليا.

تمهيـــد

تعرض تاريخ مدرسة أهل البيت منذ نشوئه الى احداث هامة فـي سـياقاته الفاعلة، فلقد مرت على أتباعها حقب زمنية عجيبة تعرضوا من خلالها الى أقسى حملات التصفية الفردية والجماعية بسبب الحكومات المـتعاقبة فـي القـرون الماضية وأخطر فترة زمينة تعرّضوا فيها الى ألوان الاضطهاد والقتل عـصر

---

*- كاتب في الحوزة العلمية - قم.

الدولة الاموية.

وكانوا يتطلعون الى وضع جديد عبر الثورات المتتالية التي قاموا بها وأهمها ثورة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في العراق (١٢٤)هـ لتصبح هذه الثورة أساساً ومنطلقاً في انقسام الشيعة الى حسنيين تبنوا المذهب الزيدي والى حسينيين (أئمة الشيعة الاثني عشرية).

وعند قيام الدولة العباسية (١٣٢) هـ ادى استئثار العباسيين بالخلافة الى تفجير الخلاف بين الطرفين اذ اشتد الصراع بين العباسيين والحسنيين. فنشط الحسنيون في الاعداد للثورة عبر إرسال الدعاة الى أطراف الدولة الاسلامية فكانت المغرب من ضمن تلك الاطراف التي شملها نشاط الزيدية.

كان الدعاة يوفدون من الشرق الى أفريقية، وأول من وصلها من دعاة الزيدية عيسى بن عبدالله الذي انفذه محمد ذي النفس الزكية فأجابه خلق كثير من قبائل البربر ومع ذلك عاد ادراجه الى الشرق ربما خوفا من عيون العباسيين بأفريقية أو للمشاركة عن كثب في الثورات الزيدية. وقد بعث محمد ذي النفس الزكية أخاه سليمان الى بلاد المغرب فنزل بتلمسان بعد رحلة طويلة عبر مصر وبلاد النوبة والسودان، ويبدو أن الخوف من عيون العباسيين كان وراء تحاشي سليمان اتخاذ الطريق الساحلي المباشر من برقة الى تلمسان. وفي تلمسان أخذ يدعوللحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب(ع) بعد مقتل محمد ذي النفس الزكية. وقد أحرز نجاحاً ملحوظاً قبل عودته الى الشرق للمشاركة في ثورة الحسين ضد العباسيين، وحل محله إدريس بن عبدالله الذي كان يدعوكذلك لامامة الحسين بن علي لكن مِقامه في تلمسان لم يطل حيث اضطر للعودة كذلك الى الشرق للمشاركة في معركة الفخ المشهورة[١]

إدريس وثورة الفخ

في سنة ١٦٩ هـ ظهر الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب بالمدينة بسبب سوء معاملة عمر بن عبدالعزيز بن عبدالله بن عمر بن الخطاب عامل المدينة من قبل الهادي للعلويين وبويع الحسين بالخلافة في المدينة، واقام بها ١١ يوماً ثم سار الى مكة فالتقى الجيش العباسي بقيادة سليمان بن المنصور بفخ وهو وادي في طريق مكة يبعد نحوستة أميال فانهزم العلويون وقتل في هذه الواقعة معظم أصحاب الحسين بن علي بن الحسن وكان قد اشترك في القتال معه إدريس بن عبدالله بن الحسن وأخوه يحيى بن عبدالله بن الحسن ونجح إدريس في الافلات مع المنهزمين من بني الحسن فاستتر بعض الوقت وألح العباسيون في طلبه.[٢]

بعد فشل ثورة الحسين بن علي في وقعة الفخ عاد سليمان أخو محمد ذي النفس الزكية الى تلمسان مرة أخرى، يدعو لامامة يحيى بن عبدالله بن الحسن الذي نجح في تأسيس دولة بطبرستان، ثم لحق به إدريس بن عبدالله للمرة الثانية من أجل الدعوة لأخيه يحيى كذلك، فلما علم بنهايته أقام الدعوة لنفسه.[٣]

وصل إدريس بن عبدالله تلمسان للمرة الثانية، ومنها انتقل الى طنجة واتصل بزعيم قبيلة أوربة.

أعدّ العدّة من خلال دعوة محكمة وتنظيم دقيق لتأسيس دولة علوية بالمغرب الأقصى، وإبان رحلته من مكة عبر مصر الى المغرب كان يرافقه مولاه راشد الذي لم يكن اختياره عبثاً. إذ نعلم أنه ينتمي في نسبه الى قبيلة أوربة، وهوامر يتيح لادريس الاتصال باسحاق بن محمود بن عبدالحميد زعيم أوربة لتأسيس الدولة المنشودة، وإن دور راشد لم يكن مجرد أن يدلّه الى

المغرب، ذلك أن إدريس على دراية بمسالك المغرب الذي قدم اليه من قبل كداعية لمحمد ذي النفس الزكية، وإنما كانت مهمة راشد هي تمهيد الاتصال بين إدريس وإسحاق الأوربي لتأسيس دولة بني إدريس.[٤]

قيام الدولة الادريسية في المغرب

عندما نزل إدريس بمدينة وليلي في سنة ١٧٢ هـ نزل على إسحاق بن محمود بن عبدالحميد الأوربي أمير أوربة وكبيرهم، فأجاره وأكرمه فأقام عنده زهاء ستة أشهر تمكن خلالها من نشر دعوته، وتمكن بفضل فصاحة لسانه وبلاغته من التأثير في نفوس البربر خاصة، بعد أن عرفوا قرابته من الرسول ﷺ فاجتمعت عليه قبائل أوربة ومغيلة وصدينة، وتبعها قبائل زنانة وهي زواوه لواته وسداراته ونفزة ومكناسة وغمازة، وبايعوه بالامامة، وتمكن إدريس من تأليف جيش كبير غزا به بلاد تامسنا فافتتح شالة وسائر حصون تامسنا حتى وصل الى تادلا، فافتتح حصونها ثم بلغ ماسة وكان أكثر سكان هذه البلاد على دين النصرانية واليهودية والمجوسية، ولم يكن الاسلام قد انتشر بعد في أنحائها.

وعاد إدريس بعد هذه الغزوة الى وليلي في نفس السنة (١٧٢) هـ فأراح عسكره في محرم (١٧٣) هـ ثم خرج للغزومرة ثانية فغزا حصون فندلاوة وحصون مديونة وبهلونة وقلاع غياثة وبلاد فازاز، ثم عاد بعد ذلك الى وليلي فدخلها في منتصف جمادي الآخرة سنه (١٧٣) هـ وأقام بوليلي بقية شهر جمادي الآخرة ونصف رجب التالي ريثما استراح جنده، ثم خرج في منتصف رجب برسم غزومدينة تلمسان ومحاربة من بها من قبائل مغراوة وبني يفرن الخوارج فحاصرها فخرج، اليه صاحبها محمد بن خزر الزناتي مستأمناً،

وبايعه وبايعته قبائل البربر، فقبل إدريس بيعتهم ودخل تلمسان وبنى فيها مسجداً، ثم عاد الى وليلي. وعلى هذا النحوتمكن ادريس من إقامة دولة قوية بالمغرب الاقصى [٥] ووضع دستورها وقانونها ضمن رسالة له نصها:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل النصر لمن أطاعه، وعاقبة السوء لمن عصاه، ولا اله إلا الله المتفرد بالوحدانية، الدال على ذلك بما أظهر من عجيب حكمته، ولطف تدبيره، الذي لا يدرك الا أعلامه، وصلى الله على محمد عبده ورسوله وخيرته من خلقه، أحبه وأصطفاه واختاره وارتضاه، صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين، أما بعد فاني: أدعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ والى العدل في الرعية، والقسم بالسوية، ورفع المظالم، والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد. واذكروا الله في ملوك غيروا، وللامان خفروا، ولعهد الله وميثاقه نقضوا، ولبني نبيه قتلوا، وأذكركم الله في أرامل احتقرت، وحدود عطلت، وفي دماء بغير حق سفكت، فقد نبذوا الكتاب والاسلام فلم يبق من الاسلام الا اسمه، ولا من القرآن الا رسمه. واعلموا عباد الله أن مما أوجب الله على أهل طاعته المجاهزة لاهل عداوته ومعصيته باليد واللسان، فباللسان الدعاء الى الله بالموعظة الحسنة والنصيحة، والحرص على طاعة الله والتوبة عن الذنوب بعد الانابة، والاقلاع والنزوع عما يكرهه الله، والتواصي بالحق والصدق والصبر والرحمة والرفق، والتناهي عن معاصي الله كلها، والتعليم والتقديم لمن استجاب لله ورسوله حتى تنفذ بصائرهم، وتكمل وتجتمع كلمتهم وتنتظم، فاذا اجتمع منهم من يكون للفساد دافعاً، وللظالمين مقاوماً، وعلى البغي والعدوان قاهراً، اظهروا دعوتهم وندبوا العباد الى طاعة ربهم، ودافعوا أهل الجور على ارتكاب ما حرم الله عليهم، وحالوا بين أهل المعاصي وبين العمل بها، فان في معصية الله تلفاً لمن ركبها،

وإهلاكاً لمن عمل بها. ولا يؤيسنّكم من علو الحق واضطهاده قلة أنصاره، فان في ما بدا من وحدة النبيﷺ والانبياء الداعين الى الله قبله، وتكثيره إياهم بعد القلة، وإعزازهم بعد الذلة، دليلا بيناً وبرهاناً واضحاً، قال الله عز وجل: ﴿ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة﴾[6] وقال تعالى: «ولينصرنّ الله من ينصرُه إن الله لقوي عزيز»[7]

فنصر الله نبيه، وكثر جنده، وأظهر وأنجز وعده، جزاء من الله سبحانه، وثواباً لفضله وصبره وإيثاره لطاعة ربه، ورأفته بعباده، ورحمته وحسن قيامه بالعدل والقسط في تربية ومجاهدة أعدائهم، وزهده فيما زهده فيهم، ورغبته. فيما يريده الله، ومواساته أصحابه، وسعة أخلاقه كما أدبه الله، وأمر العباد باتباعه بسلوك سليم، والاقتداء لهدايته، واقتفاء أثره، فاذا فعلوا ذلك أنجز لهم ما وعدهم، كما قال عز وجل: ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾[8]،وقال تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾.[9]﴿إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربىٰ وينهىٰ عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[10].

كما مدحهم وأثنى عليهم كما يقول: ﴿كنتم خير أمةٍ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾[11]، وقال عز وجل: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾.[12]

وفرض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأضافه الى الايمان والاقرار لمعرفته، وأمر بالجهاد عليه والدعاء اليه، قال تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق﴾.[13]

وفرض قتال المعاندين على الحق والمعتدين عليه وعلى من آمن به وصدق بكتابه، حتى يعود اليه ويفيء، كما فرض قتال من كفر به وصد عنه حتى يؤمن

به ويعترف بشرائعه، قال تعالى ﴿ وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين﴾. [١٤]

فهذا عهد الله اليكم وميثاقه عليكم بالتعاون على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان، فرضاً من الله واجباً وحكماً لازماً، واين من الله تذهبون؟ وأنى تؤفكون؟

وقد خانت جبابرة في الآفاق شرقاً وغرباً، وأظهروا الفساد وامتلأت الارض ظلماً وجوراً، فليس للناس ملجأ ولا لهم عند أعدائهم حسن رجاء، فعسى أن تكونوا معاشر إخواننا من البربر اليد الحاصدة للظلم والجور، وأنصار الكتاب والسنة القائمين بحق المظلومين من ذرية النبيين، فكونوا عندالله بمنزلة من جاهد من المرسلين ونصر الله مع النبيين...

واعلموا معاشر البربر أني أتيتكم وأنا المظلوم الملهوف الطريد الشريد الخائف الموتور، كثر واتره وجده وأهلوه، فاجيبوا داعي الله فقد دعاكم الى الله فان الله عز وجل يقول: ﴿ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الارض وليس له من دونه اولياء﴾. [١٥] أعاذنا الله وإياكم من الضلال وهدانا وإياكم الى سبيل الرشاد.

وأنا إدريس بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عم رسول الله صلى الله عليه وآله ورسول الله وعلي بن أبي طالب جدّاي، وحمزه سيدالشهداء وجعفر الطيار في الجنة عمّاي، وخديجة الصديقة وفاطمة بنت أسد الشفيقة جدّتاي، وفاطمة بنت رسول صلى الله عليه وآله وفاطمة بنت الحسين سيد ذراري النبيين أمّاي والحسن والحسين ابنا رسول صلى الله عليه وآله أبواي ومحمد وابراهيم ابنا عبدالله المهدي والزاكي أخواي.

هذه دعوتي العادلة غير الجائرة فمن أجابني فله مالي وعليه ما عليّ، ومن أبىٰ فحظه أخطأ. وسَيرىٰ ذلك عالمُ الغيب والشهادة أني لم أسفك له دماً، ولا استحلل محرماً ولا مالاً، واستشهدك يا أكبر الشاهدين واستشهد جبريل وميكائيل أني أول من أجاب وأناب، اللهم لبيك مزجي السحاب، وهازم الاحزاب، مصير الجبال سرابا، بعد أن كانت صماً صلاباً، اسألك النصر لولد نبيك إنك على كل شيء قدير والسلام وصلى الله على محمد وآله».[١٦]

من خلال مضامين رسالة إدريس الى قبائل البربر أكد على قضايا أساسية تخص المسلم والقائد الاسلامي الملتزم وهي الدعوة الى كتاب الله وسنة نبيه وإقامة العدل وإحياء السنة وإماتة البدعة.

كذلك أشار الى الواقع السياسي وسيرة الحكام في مخالفتهم لكتاب الله وسنة نبيه وقتلهم الابرياء. ثم وجه نصائح تربوية وسياسية لاتباعه وأشياعه يظهر فيها سعة أفقه الاسلامي، والشعور بالمسؤولية تجاه الأمة، بمختلف تياراتها ومذاهبها، ونبه على قضايا مشتركة يستطيع من خلالها استقطاب الأمة.

ثم يفصح عن هويته ونسبه المحمدي العلوي الفاطمي الذي كان عاملاً أساسياً في التفاف الناس حوله[١٧].

بعد حركته الواسعة بين القبائل وإعلان أفكاره وآرائه وأهدافه وهويته ونسبه استجابت له القبائل والطوائف، وبايعته على نصرته والقتال دونه، وبادر بدوره باعلان دولة إسلامية علوية في المغرب في تاريخ المغرب العربي، أقلقت الدولة العباسية في بغداد، و خشيت انفصال المغرب عن مركز الدولة، ووقوعه بيد البيت العلوي الذي لم تخمد ثوراته بعد، لذا جد هارون الرشيد في القضاء على دولة إدريس الفتية بمختلف الوسائل، بتجييش الجيوش

ودس العيون والمتآمرين. ينقل المؤرخون محاولات هارون الرشيد المتكررة، من ذلك ما ذكره الدكتور السيد عبدالعزيز سالم في كتابه المغرب الكبير:

«بعد أن تمكن إدريس من إقامة إمارة قوية بالمغرب الاقصى واتصل بالرشيد ما بلغه إدريس في المغرب من دخول البربر في طاعته وافتتاحه مدن المغرب الاقصى بسيفه، وأبلغ حزمه وقوته، فعظم عليه أمره وخاف أن يقضي الادارسة بفضل دعوتهم على النفوذ العباسي في أفريقيه، وطرابلس، كما خاف أن يمتد نفوذهم الى مصر.

ولا شك أن اصطناع إدريس بن عبدالله بن الحسن لسياسة الغزو المسلح في نواحي تامسنا وتادلا وتلمسان يعبر عن رغبته في التوسع ومد نفوذه على المغرب كله. وكان لذلك صدى عميق في المشرق الاسلامي، وأصبح الخليفة العباسي قلقاً على مصير المغرب الاسلامي ومصر، ففكر في اللجوء الى السيف في القضاء على الدولة الادريسية الناشئة، ولكن الامر لم يكن من السهل على الخلافة الى هذا الحد، فالنفوذ العباسي الفعلي لم يكن يتجاوز حدود مصر الغربية، فاضطر الرشيد الى استشارة يحيى بن خالد البرمكي، وأخبره بأمر إدريس واستشاره فيه وقال له: إنه ولد علي بن أبي طالب وابن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وآله وقد قوى سلطانه وكثرت جيوشه وعلا شأنه واشتهر أمره واسمه وفتح مدينة تلمسان وهي باب أفريقيه، ومن ملك الباب يوشك أن يدخل الدار، وقد عزمت أن أبعث له جيشاً عظيماً لقتاله، ثم إني فكرت في بعد البلاد وطول المسافة وتنائي المغرب عن المشرق، ولا طاقة لجيوش العراق على الوصول الى السوس من أرض المغرب، فرجعت عن ذلك وقد هالني أمره، فأشر عليَّ برأيك فيه.

فأشار عليه يحيىٰ بأن يبعث الى إدريس رجلا تتوفر فيه صفات الذكاء

والمكر والدهاء مع البلاغة والجرأة ليغتاله، ووقع اختيار يحيىٰ على سليمان بن جرير ويعرف بالشماخ، وكان هذا الرجل من أهل الشجاعة والدهاء والفصاحة، فأخبره يحيى بالمهمة التي يعهد اليه بها، ووعده برفعة المنزلة والصلات السنية، واعطاه أموالاً جزيلة وتحفاً مستطرفة، وجهزه بما يحتاج اليه، وأعطاه قارورة فيها غالية مسمومة، ثم وجه معه رجلاً يثق بشجاعته فانطلق سليمان مع صاحبه من بغداد وهويتظاهر بالطب، وما زال يجد في السفر حتى وصل الى وليلي، فاتصل بادريس فسأله عن اسمه ووطنه وسبب قدومه الى المغرب، فذكر له أنه من بعض موالي أبيه وأنه اتصل به خبره، فأتاه برسم خدمته بسبب محبته لأهل البيت، فأنس اليه إدريس وسُرّ به واتخذه صاحباً ونديماً، لا يجلس الامعه ولا يأكل إلا إذا أكل معه، اذ كان إدريس في هذا البلد البربري يحن الى مجالسة العرب ومحادثتهم، وكان سليمان هذا قد أبدى من العلم والأدب والبلاغة والجدال ما جعل إدريس يرفعه الى تلك المنزلة. وأخذ سليمان الشماخ يترصد فرصة لاغتيال إدريس بالسم فلم يتهيأ له ذلك، اذ كان راشد لا يفارقه، وظل سليمان منتظراً الى أن واتته الفرصة أخيراً، فغاب راشد ذات يوم في بعض شؤونه، فدخل سليمان بن جرير على المولى إدريس، فألفاه وحده فجلس بين يديه على عادته، فتحدث معه ملياً، فلم ير لراشد أثراً، فانتهز الفرصة واغتنم الخلوة فقال: يا سيدي جعلت فداك إني جئت من المشرق بقارورة طيب اتطيب بها، ثم إني رأيت هذه البلاد ليس فيها طيب، فرأيت أن الامام أولى بها مني، فخذها تتطيب بها، فقد آثرتك على نفسي، وهومن بعض ما يجب لك عليّ، ثم أخرجها من وعاء ووضعها بين يديه، فشكره إدريس على ذلك، ثم أخذ القارورة وشمها وتحصل بمراده منه، فتمت حيلته فيه، وجعل يده في الارض وخرج كأنه يريد قضاء حاجة الانسان، فسار الى منزله وركب فرساً له من عتاق الخيل

وسباقتها كان قد أعدها لذلك، وخرج من مدينة وليلي يطلب النجاة، وكانت القارورة مسمومة، فلما انتشق إدريس الطيب صعد السم الى خيشومه وانتهى الى دماغه فغشى عليه وسقط بالارض على وجهه، لا يفهم ولا يعقل ولا يعلم أحد ما أصابه، وقضى ادريس في غشيته الى عشي النهار فتوفي في مستهل ربيع الآخر من سنة ١٧٧ هـ وانتبه راشد مولى إدريس الى غياب الشماخ فعلم أنه سمه، وكان سليمان الشماخ وصاحبه قد قطعا على فرسيهما مسافة طويلة، فركب راشد في طلبه مع جماعة من أصحابه حتى أدركه بوادي ملويه، فضربه بسيفه ضربتين قطع بهما يده، ولكنه لم يستطع أن يجهز عليه ونجح الشماخ في عبور الوالدي واحتمى في البربر، فأمن الشماخ من مطاردة راشد وعصب جراحه ووصل الى بغداد فولاه الرشيد بريد مصر».[١٨]

دولة الادارسة بعد اغتيال إدريس

عند اغتيال إدريس لم يكن لديه ولد يخلفه من بعده، لكنه ترك جارية له من جارياته اسمها كنزه حاملاً في السابع من أشهر حملها، فجمع راشد قبائل البربر وأخبرهم بما كان من أمر هذه الجارية فقالوا له: أيها الشيخ المبارك تقوم بأمرنا كما كان إدريس يفعل فينا، حتى تضع الجارية، فان وضعت غلاماً ربيناه وبايعناه تبركاً بأهل بيت النبوة وذرية رسول الله ﷺ وإن كانت جارية، نظرنا لأنفسنا، فقام راشد بأمرهم حتى وضعت كنزة وكان غلاما أشبه الناس بأبيه إدريس. فأخرجه راشد الى رؤساء البربر فأعجبوا من شبهه الكبير بأبيه فقالوا: هذا إدريس كأنه لم يمت فسمي لذلك باسم أبيه، وقام راشد مولاه بأمره وكفله الى أن فطن وشب، فأحسن تأديبه وأقرأه القرآن وأحفظه إياه ولم يتجاوز من العمر ثمان سنوات، ثم علمه السنة والفقة وأشعار العرب وأيامهم وسير

الملوك، ثم دربه على ركوب الخيل والمصاولة والمجاورة وأحكام الرماية بالسهام، ولما تم إدريس من العمر عشر سنوات جدد له راشد البيعة بجامع وليلي في شهر ربيع الاول سنة (١٨٦) هـ[١٩]

ظل راشد وصياً على إدريس الثاني حتى اغتيال راشد، ثم آلت الوصاية على إدريس الثاني الى عربي يدعى أبو خالد يزيد بن الياس العبدي حتى شب ادريس الثاني عن الطوق وباشر الحكم بنفسه دون معارضة[٢٠] أحد، مما يدلّ على بقاء قوة الدولة بعد غياب إدريس الاول.

إدريس الثاني

استقام أمر المغرب لأدريس بن إدريس وتوطد ملكه وعظم سلطانه وكثرت جيوشه وأتباعه ووفدت عليه الوفود من البلدان وقصد الناس حضرته من كل صقع ومكان، فاستمر بقية سنة (١٨٨) هـ يستقبل الوفود ويبذل الاموال ويستميل الرؤساء ولما دخلت سنة (١٨٩) هـ وفدت عليه وفود العرب من أفريقيه والاندلس نازعين اليه وملتفين عليه، فَسُرَّ إدريس بوفادتهم وأحسن صلتهم، فلما كثرت الوفود من العرب وغيرهم على إدريس وضاقت بهم مدينة وليلي أراد أن يبني لنفسه مدينةً يسكنها هو وخاصته ووجوه دولته، وبعد بحث طويل على بقعة مناسبة تفي بالغرض المطلوب انتهى الى مدينة فاس. لما فرغ إدريس الثاني من بناء مدينة فاس انتقل اليها بمجلسه واستوطنها بحاشيته وأرباب دولته واتخذها دار ملكه وأقام بها سنة (١٩٧) هـ ثم خرج غازيا بلاد المصامدة فانتهى اليها واستولى عليها ودخل مدينة نفيس ومدينة أغمات وفتح سائر بلاد المصامدة وعاد الى فاس فأقام بها سنة (١٩٩) هـ وفيها خرج في المحرم برسم غزو قبائل نغزه من أهل المغرب الاوسط ومن بقي هناك على دين الخارجية من البربر، فسار حتى غلب عليهم ودخل مدينة تلمسان، فنظر في

أحوالها وأصلح سورها وجامعها وأقام بها ثلاث سنين ثم رجع الى مدينة فاس.

وانتظمت لادريس الثاني كلمة البربر وزناته واقتطع المغربيين من دعوة العباسيين من لدن السوس الاقصى الى وادي شلف، واستمر بدار ملكه من فاس ساكناً، الى أن توفاه الله ثاني جمادي الاخرى سنه (٢١٣) هـ وعمره نحوست وثلاثون سنه، وقيل في سبب وفاته أنه أكل عنباً فشرق بحبة منه فمات، وخلف من الولد اثنى عشر ذكراً[٢١].

وقيل إنه توفي مسموما ودفن على حد قولِ المؤرخين في مدينة وليلي، وذكر بعضهم أنه دفن في مدينة فاس في مسجد الشرفاء إزاء الجدار الشرقي منه وقد أنشأ في ذلك بعض الشعراء:

منازل أهل الله آل رسوله فأحبب بهم أهلاً وأحبب بهم مغنى

مدينة ادريس بن ادريس التي بها قبره نور ومقبره مبنى.[٢٢]

محمد بن ادريس

لما توفي إدريس الثاني ابن ادريس قام بالأمر بعده ابنه محمد بعهد منه اليه.[٢٣] وأوصته جدته كنزة أن يشرك معه إخوته في سلطانه فيقسم دولته الى أعمال يتولاها إخوته، فولى أخاه القاسم سبته وطنجه وقلعة حجر النسر وبكسره وتيطاون وما يلحق بهذه المدن من بلاد وقبائل، واختص أخاه عمرواً ببلاد صنهاجه الهبط وغمارة، وولي داود بلاد هوارة وتسول وتازى وما بينهما من قبائل مكناسة وغياثة، أما عبدالله فولاه انجات وبلد نفيس وجبال المصامدة وبلاد لمطة والسوس الاقصى، وولي عيسى على آحيلا والعرائش وبلاد زواغه، وخص عيسى بشالة وسالا وآزمور وتامسا وبرغواطة، وخص أحمد بمدينة مكناسة ومدينة تادلا وما بينهما من بلاد فازاز وولي حمزه على وليلي وأعمالها وأبقى تلمسان لابن عمه سليمان بن عبدالله، أما الباقون فقد

أبقاهم في كفالة جدته كنزة لصغر أعمارهم عن الولاية، أما هو فقد اكتفى بحاضرة فاس.[٢٤]

إن كثرة القبائل آنذاك في المغرب لا يمكن السيطرة عليها من خلال الحكومة المركزية المتمثلة في الخليفة، لذا كان هدف السياسة الجديدة في دولة الادارسة من تقسيم الحكم والولايات هو تقوية الاسرة الادريسية بأن تكون الولايات في أيدي أفراد تلك الاسرة، وقد أدى ذلك الى وضع حد لصراع القبائل حول المناصب في تلك الولايات، والثاني الهيمنة التامة من قبل الأسرة الادريسية على كل المناصب وبالتالي تقويه الدولة.

انتهت فترة حكم محمد بن إدريس الثاني إثر وفاته، بمدينة فاس في ربيع الثاني سنه (٢٢١) هـ بعد أن عهد بالامر لابنه علي بن محمد المعروف بحيده.[٢٥]

وولي الامر بعد محمد بن إدريس الثاني:

علي بن محمد بن إدريس الثاني. يحيى بن علي بن محمد بن إدريس الثاني. يحيى بن يحيى بن علي بن محمد بن إدريس الثاني. علي بن عمر بن إدريس الثاني. يحيى بن القاسم بن إدريس الثاني. يحيى بن إدريس بن عمر بن إدريس الثاني. الحسن الحجام بن محمد بن القاسم بن إدريس الثاني[٢٦]

الهوامش:

١ - الادارسة حقاق جديدة، دكتور محمود إسماعيل : ٤٧ - ٤٨

٢ - الكامل في التأريخ ٦: ٩٠ - ٩٢، تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٦٦ - ٤٦٧.

٣ - الادارسة حقائق جديد، دكتور محمود إسماعيل : ٤٨

٤ - السابق ٤٨ - ٤٩

٥ - تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٦٩ - ٤٧٠

٦ - آل عمران: ١٢٤.

٧ - الحج: ٤٠.

٨ - محمد: ٧.

٩ - المائدة:

١٠ - النحل: ٩٠.

١١ - آل عمران: ١١٠.

١٢ - التوبة: ٧١.

١٣ - التوبة: ٢٩.

١٤ - الحجرات: ٩

١٥ - الاحقاف: ٣٢

١٦ - دول التشيع في بلاد المغرب: ١٠٥ - ١٠٨

١٧- نعتقد أن العامل الاساس لايعود الى نَسَبه، بل يعود الى خطابه الاسلامي الذي يعلن فيه مقاومة الظلم والظالمين والمنحرفين عن كتاب اللّه وسنة رسوله وهذا الخطاب نشاهده عند كلّ الثوار العلويين تقريبا الّا ماشذّ وندر، لذلك اقترن اسم البيت العلوي بكل حركة للدفاع عن المظلومين والمضطهدين في التاريخ الاسلامي (التحرير).

١٨- تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٧٠ - ٤٧٣.

١٩ - السابق: ٤٧٤ - ٤٧٥

٢٠ - الادارسة حقائق جديدة، دكتور محمود إسماعيل : ٧٥

٢١ - تاريخ دول الاسلام ١: ٢١٨ - ٢١٩

٢٢ - تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٧٨ - ٤٧٩.

٢٣ - تاريخ دول الاسلام ١: ١٢٩.

٢٤ - تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٨٠.

٢٥ - تاريخ دول الاسلام ١: ٢٢٤

٢٦ - راجع موسوعة دول العالم الاسلامي ورجالها: ٥٧٠ - ٥٧١، تاريخ دول الاسلام ١: ٢١٥ - ٢٢٥.

الحماني العلوي

شاعر من سلالة الهاشميين

الاستاذ حيدر محلاتي

«ملخص»

الحمّاني شاعر العلويين في العصر العبّاسي، وهو أيضا من الاسرة العلوّية، والظروف الأدبية والاجتماعية والسياسية للشاعر دفعته لأن يخوض الاغراض الشائعة في زمانه من منطلق انتمائه، فاستند الى القرآن والسنّة والتاريخ ليثبت معتقداته ويدعم ولاءه لآل البيت.

ساهمت الكلمة الشعرية وعبر تاريخها المديد مساهمة فعّالة في بناء الحضارة الانسانية وخاصةً في توطيد دعائم الثقافة ونشر العلوم والمعارف. وقد تبلورت هذه المشاركة بأوضح أشكالها عندما سلكت الكلمة الشاعرة مسلكاً هادفاً جسّدت فيه معاناة مقصودة - فردية كانت أم اجتماعية - صادرة عن مفهوم عقائدى قويم.

حينئذٍ وجدت الكلمة محلّها من الحياة وهي تخرج من سذاجتها الفطرية ومن إطارها العاطفي الضيّق والمشحون بالمشاعر العريزية الى عالم يصبوالى توظيف النتاج الفكري والابداع الفني لصالح المبادئ الانسانية والقيم البشرية الرفيعة.

ويبقىٰ الشاعر وبكونه المبدع والمنتج للكلمة الشاعرة عنصراً فاعلاً في الكيان الثقافي للمجتمع وأداة حيّة تسعى جاهدة الى تحقيق الأهداف الانسانية السامية من خلال العمل الأدبى المتّسم بالتزاماتٰ عقائدية واجتماعية على حدٍ سواء.

ومن الطبيعي أن يتجسّد الالتزام العقائدي - بكل مفاهيمه ومصاديقه - في الشعر الديني وخاصةً الشعر الولائي الذي اتخذ من مبادئ الرسالة المحمدية والقيم السامية لتعاليم أهل البيت عليهم السلام مادة غنية يستمد منها مفاهيم إنسانية رفيعة ومعانٍ شعرية خالدة تبقىٰ على مرّ العصور والأيام.

ولتميّز الشعر بالتأثير المباشر في نفس السامع والمتلقي، وقابليته الفنية في اختصار المعنى وإيصال المطلوب بأسلوب آسر وأخّاذ، أصبح - وفي العصور المتقدمة خاصة - الوسيلة الإعلامية المثلى التي من خلالها يستطيع الشاعر أن يعبّر عن معاناته وهمومه وعن قضاياه التى لم تسمح السياسة بحلّها عن طريق العمل السياسي والتحرك الإصلاحي البنّاء.

ومن أولئك الشعراء الذين حملوا راية الإعلام الرسالي عالية خفّاقة بكل ما تنطوي عليها من مخاطر ومحن ومخاوف وتضحيات، الشاعر الحمّاني[1] علي بن محمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام .

قال عنه المسعودي المؤرخ وهويتحدث عن الهاشميين في الكوفة: «كان علي بن محمد الحمّاني نقيبهم بالكوفة وشاعرهم ومدرّسهم ولسانهم، ولم يكن أحد بالكوفة من آل علي بن أبي طالب عليه السلام يتقدمه في ذلك الوقت».[٢]

نشأ الشاعر في بيت قديم العهد بالشعر والأدب. فقد كان يقول: «أنا شاعر وأبي شاعر وجدي شاعر الى أبي طالب[٣]. ولم يكن الحمّاني بقوله هذا مبالغاً ومحض مدّعٍ، ففصاحة اللسان وبلاغة البيان عريقة الاصول عميقة الجذور في بني هاشم. وها هوأمير البيان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: «وإنّا لأمراء الكلام، وفينا تنشّبت عروقه، وعلينا تهدّلت غصونه».[٤]

أما عن مسقط رأس الشاعر وتاريخ ولادته ووفاته فقد أغفل المؤرخون ذلك الاّ أنّ القرائن والشواهد ترجّح بأن يكون الشاعر ولد في الكوفة ما بين العقدين الثاني والثالث من المائة الثالثة للهجرة، وتوفي فيها سنة ٣٠١ هـ[٥]

وبالنسبة الى شعره الذي وصل الينا فقد تنوعت أغراضه وتعددت مواضيعه الاّ أنّ أهمها ينحصر في الشكوى والفخر والغزل والسياسة والعقيدة.[٦] ويغلب استعمال الغرضين الأحيرين على سائر أغراض شعره.

ويتضح من خلال مطالعة شعره المجموع اهتمام الشاعر بأنواع البديع وإكثاره من استعمال التضمين لأبيات مشهورة والاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

وما يهمنا في هذا المقال هواكتشاف منهجية الشاعر في نظمه للشعر العقائدي وخاصة شعره في أهل البيت عليهم السلام حيث يشغل مساحة واسعة من ديوانه.

مرّ آنفاً أنّ الشاعر كان نقيب الهاشميين في الكوفة وبحكم هذا الموقع كان محتّماً على الشاعر أن يبيّن أحقية أهل البيت عليهم السلام في قيادة الامة بعد الرسول

الأعظم صلى الله عليه وآله ومواصلة طريق الحق الذي نهجه صلى الله عليه وآله من أجل توعية الامة وهدايتها الى الكمال المَنشود، الى جانب الإشادة بتعاليمهم عليهم السلام وفضائلهم ومناقبهم والابانة عن مواقفهم الخالدة بغية الاعتبار والتطبيق العملي لها في شؤون الحياة كافة.

والمطالع لديوان الحمّاني يقف عند بدائع وروائع من الشعر الولائي الذي كرّسه الشاعر لذلك الغرض المقدس حيث يعد وبحق التزاماً دينياً وعقائدياً لم يحد عنه الشاعر طوال مسيرته الفكرية والاجتماعية بالرغم من تحديات العصر وضغوط الاجهزة الظالمة.

وتستوقفنا محاورة رئيسية لدى استعراضنا قصائد الحمّاني الولائية يمكن لنا أن نعدّها أُسُساً عامة لمنهجية الشاعر في نظمه لهذا اللون من الشعر. ولابد من الاشارة الى أنّ هذه المحاورة استخلصناها من مجموع شعره المتوفّر لدينا حالياً وهوبطبيعة الحال ليس جميع شعره. أما السمات البارزة في شعر الحمّاني الولائي فهي كالآتي:

١ - **الاستدلال بالآيات القرآنية الكريمة لتبيين أفضلية أهل البيت عليهم السلام وبيان حقهم المشروع في الخلافة وولاية الأمر بعد النبي صلى الله عليه وآله .**

يعدّ موضوع قيادة الامة الاسلامية بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله من المواضيع المهمة التي كثر النقاش حولها واحتدم الخلاف فيها منذ وفاته صلى الله عليه وآله وحتى يومنا هذا. ولا شك أنّ هذا الموضوع كان على بساط البحث في عصر الشاعر الحمّاني وخاصة وأنّ الشاعر كان على رأس نقابة الهاشميين في الكوفة. فكان طبيعياً أن يحظى هذا الموضوع بأهمية خاصة من قبل الشاعر وينعكس بشكل واسع وكبير على شعره.

وقد تعرّض الشاعر الى هذا الموضوع في مواضع مختلفة من شعره مستدلاً

بالآيات القرآنية الكريمة على أحقية أهل البيت عليهم السلام في خلافة النبي صلى الله عليه وآله منها قوله:

وإنّ بكم يا آل أحمد أشرقت	وجوه قريش لا بوجه من الفخر
وإنّ بكم يا آل أحمد آمنت	قريشٌ بأيام المواقف والحشر
بأمركم يا آل أحمد أصبحت	قريشٌ ولاة الأمر دون ذوي الذكر
إذا ما أناخت في ظلال بيوتها	أنختم ببيت الطهر في محكم الذّكر[٧]

وفي البيت الأخير إشارة واضحة الى قوله تعالى:

﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾[٨].

وقد وردت أحاديث متواترة من مصادر الفريقين تدل على أنّ هذه الآية نزلت في الخمسة من أصحاب الكساء وهم النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقد صرّح بذلك عدد كبير من المفسرين في تفسيرهم لهذه الآية الشريفة. أذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر ما أورده الطبرسي في تفسيره من طرق الفريقين حيث قال: وقد اتفقت الامة بأجمعها على أن المراد بأهل البيت في الآية أهل بيت نبينا صلى الله عليه وآله ... ذكر أبوحمزة الثمالي في تفسيره: حدثني شهر بن حوشب، عن أم سلمة قالت: جاءت فاطمة عليها السلام الى النبي صلى الله عليه وآله تحمل حريرة لها، فقال: ادعي زوجك وابنيك. فجاءت بهم، فطعموا، ثم القى عليهم كساءً له خيبرياً، فقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي، فأذهب عنهم الرجس، وطهّرهم تطهيراً» فقلت: يا رسول الله، وأنا معهم؟ قال: أنت الى خير.

وروى الثعلبي في تفسيره أيضاً بالإسناد عن أم سلمة أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان في بيتها، فأتته فاطمة عليها السلام ببرمة فيها حريرة، فقال لها: ادعي زوجك وابنيك. فذكرت الحديث نحوذلك. ثم قالت: فأنزل الله تعالى ﴿إنما يريد الله﴾ الآية. قالت: فأخذ فضل الكساء، فغشّاهم به، ثم أخرج يده فألوى بها الى السماء، ثم قال:

«اللهم هؤلاء أهل بيتي، وحامتي، فأذهب عنهم الرجس، وطهّرهم تطهيراً» فأدخلت رأسي البيت، وقلت: وأنا معكم يا رسول الله؟ قال: إنّك الى خير، إنّك الى خير.[٩]

ومن جملة الآيات القرانية الاخرى التي استدل بها الشاعر الحماني في شعره آية الخمس من قوله تعالى:

﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فانّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كلّ شيء قدير﴾.[١٠]

وقد أشار الشاعر الى هذه الآية في قوله:

أناسٌ هم عدل القرآن ومألف الـ بيان وأصحاب الحكومة في بدر
ومازهم الجبار منهم بخلّة يراها ذووالأقدار ناهية الفخر
فأعطاهم الخمس الذي فضّلوا به بآية ذي القربى على العسر واليسر[١١]

والمراد بذي القربى كما ورد في الأحاديث الشريفة وكذلك في تفسير آية الخمس وتفسير آية المودة من قوله تعالى:

﴿قل لا أسألكم عليه أجراً الاّ المودة في القربى﴾[١٢]

هم علي وفاطمة، والحسن والحسين عليهم السلام. وقد نوّه، الحمّاني الى آية المودة بقوله:

يا آل حم الذين بحبّهم حكم الكتاب منزّلاً تنزيلا[١٣]

وقد وردت أحاديث كثيرة في بيان مصاديق القربى وذويه نشير الى بعض ما ورد في كتب أهل السنة، لأنّ المصادر الشيعية تعج بالأحاديث المتواترة والصحيحة في هذا الشأن.

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس «رضي‌الله عنهما» قال لما نزلت: ﴿قل لا

أسألكم عليه أجراً الاّ المودة في القربى﴾، قالوا: يا رسول الله ومن قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم. قال: علي وفاطمه وابناهما.[١٤]

وعن ابن عباس رضي الله عنه انه سئل عن قوله ﴿الاّ المودة في القربىٰ﴾ فقال سعيد بن جبير: قربى آل محمد صلى الله عليه وآله .[١٥]

ولابد من الاشارة هنا الى أنّنا لا نريد في هذا المقال أن نطيل من ذكر المصادر للحديث الواحد، بل نكتفي بالاشارة الى مصدر أومصدرين للتوثيق فقط. وكما مرّ قبل قليل أنّ أغلب الأحاديث المنقولة في هذا المقال مرجعها كتب أهل السنة لكونها حجة لهم وأنّها من الأحاديث الصحيحة والمشهورة عند الفريقين حيث اعتمدها الشاعر في قصائده الولائية دون أن يقتصر على الأحاديث الواردة في كتب الشيعة فقط. وهذه الطريقة هي الطريقة المثلى التي تبناها الشاعر في استدلاله النقلي حيث الحياد والموضوعية من أهم سماتها البارزة.

ونعود الى موضوع استدلال الشاعر بالآيات الشريفة ذات الصلة بأهل البيت عليهم السلام حيث تطرق الى آية الانذار من قوله تعالى ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾،[١٦] وفيها قال الشاعر:

وقال: وأنذر أقربيك فخلّصت بنوهاشمٍ قرباه دون بني فهر[١٧]

وفي خصوص آية الانذار ورد في الأخبار أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بني عبدالمطلب في دار أبي طالب فأطعمهم وسقاهم ومن ثم خطب فيهم قائلاً: «يا بني عبدالمطّلب، إنّ الله بعثني الى الخلق كافة، وبعثني اليكم خاصّة، فقال عز وجلّ: ﴿وأنذر عشيرتك الاقربين﴾. وأنا أدعوكم الى كلمتين خفيفتين على اللسان ثقيلتين في الميزان، تملكون بهما العَرَب والعَجَم، وتنقادُ لكم بهما الأُمم، وتدخلون بهما الجنة، وتنجون بهما من النار، شهادة أن لا اله الاّ الله وأنّي رسول

الله، فمن يُجبني الى هذا الأمر ويؤازرني عليه وعلى القيام به، يكن أخي ووصيي ووزيري ووارثي وخليفتي من بعدي» فلم يجب أحد منهم.

فقال أميرالمؤمنين عليه السلام : «فقمت بين يديه من بينهم - وأنا إذ ذاك أصغرهم سناً، وأحمشهم[١٨] ساقاً، وأرمصهم[١٩] عيناً - فقلت: أنا يا رسول الله أؤازرك على هذا الأمر. فقال: اجلس، ثم أعاد القول على القوم ثانية فصمتوا وقمتُ فقلتُ مثل مقالتي الأولى، فقال: اجلس، ثم أعاد على القوم مقالته ثالثةً فلم ينطق أحدٌ منهم بحرف، فقلت: أنا أؤازرك يا رسول الله على هذا الأمر. فقال: اجلس، فأنت أخي ووصيي ووزيري ووارثي وخليفتي من بعدي».

فنهض القوم وهم يقولون لأبي طالب: يا أبا طالب، ليهنك اليوم إن دخلت في دين ابن أخيك، فقد جعل ابنك أميراً عليك.[٢٠]

وثمة آية أخرى تناولها الحمّاني في شعره وهي قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[٢١]. وقد روى حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في خصوص هذه الآية المباركة عرف بحديث المؤاخاة، حيث ذكره الشاعر في قوله مخاطباً القرشيين:

إذا قلتم: منّا الرسول، فقولهم	أبونا رسول الله فخرٌ على فخر
وآخاهم مثلاً لمثل فأصبحت	أخوّته كالشمس ضمّت الى البدر
فآخى علياً دونكم، وأصارهُ	لكم علماً بين الهداية والكفر[٢٢]

وروايات حديث المؤاخاة كثيرة مروية عن طرق الفريقين ولا مجال لذكرها هنا جميعاً، ولكن بحكم المثل القائل: ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، نذكر هنا للاستشهاد فقط ما ورد عن أهل السنة في هذا الخصوص.

جاء في حديث عن عمر بن عبدالله عن أبيه عن جده أنّ النبي صلى الله عليه وآله آخى بين الناس وترك علياً حتى بقي آخرهم لا يرى له أخاً، فقال يا رسول الله آخيت بين

الناس وتركتني. قال: ولِمَ تَرَ أني تركتك، إنّما تركتك لنفسي أنت أخي وأنا أخوك. فان ذاكرك أحد فقل أنا عبدالله وأخو رسوله ولا يدّعيها بعدي الآكذّاب.[٢٣]

هذه جملة من الآيات المباركات التي أكّد عليها الشاعر في قصائده الولائية لصلتها الوثيقة بأهل بيت النبوة عليهم أفضل الصلاة والسلام، ومكانتهم السامية بين شرائح الأمّة الاسلامية، ولما لهم من فضل عظيم ودور مؤثر في مجال الهداية والارشاد والتوعية والتثقيف.

٢ - الاستدلال بالأحاديث النبوية الشريفة:

الاستشهاد بالسنّة النبوية الشريفة أسلوب استدلالي آخر استخدمه الشاعر لإثبات شرعية الأئمة من آل البيتعليهم السلام في ولاية الأمر وقيادة الامّة بعد النبيصلى الله عليه وآله . وقد وظّف الشاعر أسلوبه هذا في معظم شعره العقائدي، حيث يندر العثور على قصيدة ولائية من شعر الحمّاني تخلومن هذا الاسلوب الاستدلالي المقنع.

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي ركّز عليها الشاعر في شعره العقائدي هوحديث الثقلين الذي أشار اليه في عدة مواضع، منها قوله:

هم الثّقلان الداعيان الى الهدى   مقام وصيٍّ أوبيان مصاحف[٢٤]

وقوله في موضع آخر:

قومٌ إذا اعتدلوا الحمائل أصبحوا   متقسّمين خليفة ورسولا
نشأوا بآيات الكتاب فما انثنوا   حتى صدرن كهولة وكهولا
ثقلان لن يتفرّقا أويطفئا   بالحوض من ظمأ الصدور غليلا
وخليفتان على الأنام بقوله   الحق أصدق من تكلّم قيلا
فأتوا أكفّ الآيسين، فأصبحوا   ما يعدلون سوى الكتاب عديلا[٢٥]

وحديث الثقلين هوقول رسول اللهصلى الله عليه وآله : ﴿إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله

وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض﴾[٢٦]. وقد بلغ رواة هذا الحديث عن طرق الفريقين من الكثرة مما لا يسع المجال هنا الى التسمية وذكر المصادر فقط حيث يشكل بحثاً مستقلاً قائماً بذاته.

وإضافة الى حديث الثقلين فقد استشهد الشاعر بحديث آخر هو حديث المنزلة من قول رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي بن أبي طالب عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي بعدي»[٢٧] وقد اورد الشاعر مضمون هذا الحديث في سياق بيان أفضلية الامام عليه السلام إزاء وجهاء قريش:

وأنزله منه على رغمة العدى	كهارون من موسى على قدمِ الدّهر
فمن كان في أصحاب موسى وقومه	كهارون؟ لازلتم على زلل الكفر
وأنزله منه النبي كنفسه	رواية أبرار تأدّت إلى البرّ
فمن نفسه منكم كنفس محمدٍ	ألا بأبى نفس المطهر والطّهر[٢٨]

وحديث المنزلة غني عن التعريف وإيراد الأسانيد لشهرته وتواتره. فقد نقله الفريقان نقلاً معلناً وجلياً بلغ محلاً من اليقين والاعتبار لا يرقى إليه أدنى شك.

وتستوقفنا مقطوعة شعرية ضمّنها الشاعر عدة أحاديث نبوية شريفة يبرز من خلالها بوضوح أكثر حديثان نبويان، الأول: قول رسول الله صلى الله عليه وآله «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة»[٢٩] والثاني: قوله صلى الله عليه وآله: «علي مع الحق والحق مع علي ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض يوم القيامة»[٣٠] والمقطوعة الشعرية هي:

أنتما سيّدا شباب جنان الـ	خُلدِ يومَ الفوزين والرَّوعتينِ
يا عديلَ القرآنِ من بين ذي الخَـ	لقِ، ويا واحداً من الثقلينِ
أنتما والقُرآن في الأرضِ مُذ أنـ	زل مثلُ السما والفرقدينِ
قمتما من خلافةِ اللهِ في الأر	ض بحقٍّ مقامَ مُستخلَفَينِ

قالَهُ الصادقُ الحديثَ، ولن يفـ	تـرقا دونَ حـوضـهِ واردينِ [٣١]

ويتضح من الأبيات هذه أنّ الشاعر قد استرسل في ذكر خصائص ومميزات أهل البيت عليهم السلام وخاصة فيما يتعلق بالامام علي وولديه عليهم السلام ليستدل في النهاية بقول رسول الله صلى الله عليه وآله المؤكّد على مواكبة أهل النبوة لطريق الحق السوية.

وقبل أن نختم هذا الفصل يبدومناسباً الاشارة الى أبيات ثلاثة ضمّنها الشاعر أحاديث صحيحة ومشهورة في فضل الامام علي بن أبي طالب عليه السلام وكرامته وأحقيته في ولاية الأمر وخلافة الأمة الاسلامية. يقول فيها الشاعر:

ابـــنُ الذي ردّت عـــليـ	ـه الشمس في يوم الحجابِ

وابـن القسـيم النـار فـي	يـوم المـواقـف والحسـابِ

مـــولاهم يـــوم الغـديـ	ـر بـرغم مـرتابٍ وآبـي [٣٢]

وكما هوواضح فانّ البيت الأول يشير الى معجزة طلوع الشمس بعد غروبها عصراً إكراماً لأمير المؤمنين عليه السلام . فقد جاء في الحديث عن أسماء بنت عنيس: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوحى اليه ورأسه في حجر علي فلم يصل العصر حتى غربت الشمس. فقال رسول الله عليه السلام : اللهم إنّ علياً كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس. قالت أسماء فرأيتها غربت ورأيتها طلعت بعد ما غربت. [٣٣]

أمّا البيتان الآخران فقد نقل فيهما الشاعر حديثين شريفين من أحاديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله :

الاول قوله صلى الله عليه وآله : «علي قسيم النار» [٣٤]. والثاني حديث الغدير المتواتر من قوله صلى الله عليه وآله : «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه». [٣٥]

كانت هذه طائفة من الأحاديث النبوية الشريفة التي تناولها الشاعر وتطرق اليها في شعره الولائي وهي أحاديث متواترة ومشهورة معتمدة من قبل الفريقين وموثوق بها عند الجميع. وقد اتضح من خلال هذه النخبة الحديثية المنتقاة حرص الشاعر على ركيزة الاقناع والتفهيم السليم في استدلالاته ومناظراته العقائدية.

٣ - السرد الاستدلالي للوقائع التاريخية:

لا شك انّ الدور الذي اضطلع به أئمة أهل البيت عليهم السلام في صيانة الدين الاسلامي المبين يعد دوراً مهماً وأساسياً. والمطالع للتاريخ الاسلامي يلحظ بوضوح تلك الجهود التي بذلها أئمة الهدى عليهم السلام في نصرة الرسالة المحمدية وبث الوعي الديني السليم بين شرائح المجتمع كافة.

وتستوقفنا ونحن نقرأ شعر الحمّاني جملة من الوقائع التاريخية المهمة التي توثقت بها عرى الاسلام الحنيف وارتكزت عليها شرائع الدين المبين وهي حوادث مشهورة في مناهضة المشركين ومقارعة أئمة الكفر والضلال من رموز الجاهلية ورؤوس قريش.

وقد أومأ الشاعر الى طائفة من الوقائع التاريخية التي شكّلت منعطفاً تاريخياً خطيراً في حياة الامة الاسلامية وهي في طبيعة الحال أحداث تاريخية أبلى بها الهاشميون وفي طليعتهم الامام علي عليه السلام بلاءً حسناً.

يقول الشاعر مفتخراً:

سائلا عنّا قريشاً	وليالينا الأوَلْ
نحن أصحاب حنينٍ	والمنايا تنتضل
وببدر حين وَلّوا	قللاً بعد قلل
ولنا يومٌ بصفّيـ	ـنَ ويومٌ بجملْ[٣٦]

وفي هذه الأبيات إشارت واضحة الى وقائع تاريخية خالدة كان لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام جولات فيها وصولات. منها وقعة بدر في السنة الثانية للهجرة وقوله تعالى: ﴿ ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلّة ﴾.[٣٧]، ومنها غزوة حنين في السنة الثامنة للهجرة التي لم يثبت مع النبي من المسلمين غير تسعة من بني هاشم، وفيهم يقول مالك بن عبادة الغافقي:

لم يُواسِ النبي غيرُ بَنيها شِم عند السيوف يومَ حُنَين
هربَ الناسُ غير تسعةِ رهط فهمُ يهتفون بالناس أين
ثمّ قاموا مع النبي على المَوْ ت فأبوا زَيْناً لنا غيرَ شَين[٣٨]

ولدى استعراضنا شعر الحمّاني في خصوص الوقائع التاريخية التي شهدها العصر الاسلامي تستوقفنا وقعة تاريخية خطيرة يمكث عندها الشاعر بشيء من التريث والتأمل في وقعة أحد. يقول الشاعر:

وأوقع يوم أحد بهم جلاداً يزايل بين أعضاد الشؤون
فلم يترك لعبد الدار قرماً يقيم لواء طاغية لعين
فأفضوا باللّواءِ إلى «صوابٍ» فعانقه معانقة الوضين
فخذّمه أبو حسن فأهوى صريعاً لليدين وللجبين
ونودوا لا فتى الا علىّ وليس كذي الفقار حمى جفون[٣٩]

ويتضح من هذه الأبيات أن الشاعر قد ركّز على إحدى الخصال البارزة في شخصية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهي شجاعته وإقدامه المنقطع النظير في الحروب. والواقع أن الحديث عن بطولات أمير المؤمنين عليه السلام وتضحياته وجهاده يتطلب بحوثاً ودراسات مستقلة لا يسعها هذا المجال ولا يفي بحقها هذا المقال. فالغاية هنا تبيين منهجية الشاعر في تعامله مع النصوص التاريخية وروايات الأحداث لدى نظمه الشعر الولائي.

٤ - الإشادة بمناقب آل البيت عليهم السلام

يشكّل التعريف بمناقب أهل البيت عليهم السلام وفضلهم وسجاياهم الكريمة محوراً هاماً في شعر الحمّاني الولائي. ولعل الاهتمام بهذا الجانب يكون مردّه الى عمق تمسّك الشاعر بتعاليم أهل البيت وتفانيه في محبتهم عليهم السلام باعتبار ذلك معلماً من معالم التقرب الى الله تعالى، ومنجاة في يوم الحشر العظيم.

ونستكشف من خلال مطالعتنا لقريض الشاعر الملتزم بخطى أئمة الهدى عليهم السلام أنّه عاش الاسلام بجميع جوارحه فتجسّدت له عظمة أهل البيت من خلال الاسلام الذي تشبّعت به روحه وقرارة نفسه، ورأى أنّ تعاليم أهل البيت عليهم السلام هي الامتداد الحقيقي لغنى الفكر الاسلامي والنظم المثلى في بلورة المشروع الحضاري الاسلامي الذي يضمن سعادة الانسان في الدنيا والآخرة.

وتركيز الشاعر على هذا المنحى من النظم يتأتى من خلال إيمانه بأنّ التمسك بأفكار وأعمال أهل البيت عليهم السلام هو الملاذ الوحيد والمنجى الحقيقي من الانحراف عن النهج الاسلامي الحق. فهم عليهم السلام عدّته في الدنيا وملاذه في يوم القيامة:

سادتي عُدّتي عمادي مَلاذي	خمسةٌ عندَهم تُحطّ الرّحالُ
سادتي سادةٌ بهم ينزلُ الغيـ	ـثُ علينا، وتُقبلُ الأعمالُ
سادتي حُبّهم يَحُطّ الخطايا	ولدَيهم تُصدّق الآمالُ
سادةٌ قادةٌ اليهم إذا ما	ذُكِرَ الفضلُ تُضرَب الأمثالُ
وبهم تُدفَعُ المكارهُ والخيـ	ـفةُ عنا وتكشَفُ الأهوالُ
وبهم طابت المواليدُ وامتا	زلنا الحقُّ والهدى والضلالُ
وبهم حُرّمَ الحرامُ وزال الـ	ـشكُّ في ديننا وحلَّ الحلالُ [٤٠]

ويلاحظ من خلال إلقاء النظر على هذا اللون من شعر الحمّاني حرص

الشاعر على تعميق فكرة الامتداد الرسالي المتمثلة بأهل البيت عليهم السلام والذين يعدون امتداداً لرسول الله صلى الله عليه وآله حسباً ونسباً وعلماً ومعرفة. وقد أكّد الشاعر في مواضع عديدة ومواقف كثيرة على الصلة الوثيقة والمميزة التي تربط الأئمة من أهل البيت عليهم السلام برسول الله صلى الله عليه وآله . نجد ذلك متجليا في معظم شعره الولائي كقصيدته الدالية المعروفة التي يبدأها بذكر قرابة أبي الأئمة أميرالمؤمنين عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله :

بين الوصيِّ وبين المصطفى نسبٌ ... تختالُ فيه المعالي والمحاميدُ

كانا كشمس نهارٍ في البروج كما ... أدارَها ثم إحكامٌ وتجويدُ

كسيرِها انتقلا من طاهرٍ عَلمٍ ... الى مطهَّرةٍ آباؤها صيدُ

تَفرّقا عندَ عبدالله واقترنا ... بعدَ النبوةِ توفيقٌ وتسديدُ

وذَرَّ ذوالعرشِ ذِرّاً طابَ بينهما ... فانبثَّ نورٌ له في الأرض تخليدُ

نورٌ تفرَّقَ عند البعث وانشعبت ... منه شعوبٌ لها في الدّين تمهيد[٤١]

ويتابع الشاعر بعد عرضه للنسب الهاشمي الشريف ذكر الخصال الحميدة التي تحلّى بها الهاشميون من شجاعة وإقدام وجود وإنعام ومناقب كريمة يتصف بها الأشراف الأفذاذ:

هم فتيةٌ كسيوف الهند طال بهم ... على المطاولِ آباءٌ مناجيدُ

قومٌ لماء المعالي في وجوهِهِمُ ... عندَ التكرُّم تصويبٌ وتصعيدُ

يدعُونَ أحمدَ إن عُدَّ الفخارُ أباً ... والعودُ ينبتُ في أفنانِه العُودُ

المُنعِمونَ إذا ما لم تكن نِعمٌ ... والذائدونَ إذا قلَّ المذاويدُ[٤٢]

ويستمر الحمّاني بعد ذلك في عدّ مناقبهم عليهم السلام وما لهم من مواقف مشرّفة ومآثر خالدة لينتهي آخر المطاف الى الغاية والمقصد الحقيقي من النظم وهو بيان مانزل بهم من فجائع:

في كلِّ يومٍ لهم بأسٌ يعاشُ به وللمكارم من أفعالِهم عيدُ
مُحسِّدونَ ومن يَعقِد بحُبِّهُم حبلَ المودّةِ يُضحِ وهومحسودُ
لا يُنكِرُ الدهرُ إن ألوى بحقّهم فالدهرُ مُذ كان مذمومٌ ومحمود[٤٣]

والتأكيد على أحقية أهل البيت عليهم السلام في ولاية الأمر وهداية الامة بعد الرسول صلى الله عليه وآله هي السمة البارزة التي يختم بها الشاعر قصائده الولائية أوبالاحرى الشأن الأسمى الذي يدأب الشاعر في إبرازه بشكل معلن وجلي ليجعل شعره ذاقيمة دينية وتاريخية يصلح أن يكون مادة غنية يستمد منها الحقائق والصحيح من الوقائع:

يا آلَ أحمد أنتم خيرُ مشتملٍ بالمكرمات وأنتم خير معتَرفِ
خلافةُ اللهِ فيكم غيرُ خافيةٍ يُفضي بها سلفٌ منكم الى خَلَفِ
طِبتُم فطابَ مواليكم لطيبتكم وباءَ أعداؤكم بالخُبثِ في النُّطفِ
رأيتُ نفعي وضري عندكم فاذا ما كان ذاك فعنكم أين منصرفي[٤٤]

ونخلص من هذا القول الى أنّ الشاعر لم يذكر مناقب أهل البيت عليهم السلام في شعره لمجرد الذكر والسرد، بل عمد الى تأصيل وتعميق الرؤى الدينية والمفاهيم الاسلامية المنبعثة من سيرتهم عليهم السلام بغية الأخذ بها وترجمتها عملياً على أرض الواقع وفي مجالات الحياة كافة.

ولم يكن الشاعر – كما لا حظنا – مغالياً ومسرفاً في بيانه بل شاهدنا الاعتدال قائماً في معظم أشعاره العقائدية وخاصة فيما يتعلق بشعره الولائي لأهل البيت عليهم السلام . وكما مرّ سابقاً فانّ الشاعر يهدف بأسلوبه هذا وأدائه البياني المميز الى تعميق الحقائق الاسلامية وتأصيلها في المجتمع لتصبح في النهاية منهل ارتواءٍ ومورد استلهام من قبل المسلمين.

٥ – فخر الشاعر بانتسابه للنبي وأهل البيت:

يُعدّ الفخر وهو إشادة الشاعر بخصال نفسه والتحدّث بمآثر قومه ومكارمهم وطيب عنصرهم ورفعة حسبهم وشهرة شجاعتهم وغير ذلك من الصفات الحميدة التي تتسم بها القبيلة من أبرز أغراض الشعر العربي وفنونه. وهذا اللون من الأدب كان شائعاً منذ أقدم عصور الشعر وحتى يومنا هذا مع تغييرات وتحويرات طرأت عليه بتطور الزمان واختلاف الظروف.

ونلحظ من خلال مطالعتنا لشعر الحمّاني عنايته بأدب الفخر كثيراً. ولكن الفخر الذي نتوقف عنده في أشعاره الولائية يختلف تماماً عن الفخر الشائع بين الشعراء والذي سبق تعريفه آنفاً. فالفخر عند الحمّاني ليس عنصرياً أوقبلياً ضيق الحدود، بل لا يمت أساساً الى النزعة الذاتية المحدودة النطاق والمشحونة بالمفاخرات الفردية والطائفية.

إنّ الفخر عند الحمّاني مستقل قائم بذاته يمتاز بقيمة معنوية ودلالة عبادية وهي الفخر بالانتساب للنبي الأكرم وأهل بيته الأطهار.[٤٥] ولا شك انّ هذه الميزة تمنح شعر الحمّاني الولائي بعداً قيمياً آخر فضلاً عن أبعاده الدينية والتاريخية المتعددة التي مرّ ذكرها.

فالشاعر يفتخر بكونه من سلالة النبي الكريم ﷺ صاحب الرسالة الخالدة، وانّ آباءهم الهاشميين من ذوي الحسب والنسب الرفيع الذين شهدت لهم ميادين الوغى مواقف لن تنسى في نصرة رسول الله والذود عن الدين الاسلامي المبين وإعلاء كلمة الله في الأرضين:

لقد فاخرَتنا من قريشٍ عِصابةٌ ... بمطِّ خدودٍ وامتدادِ أصابعِ
فلمّا تنازعنا الفخارَ قضى لنا ... عليهم بما نَهوى نداءُ الصوامِعِ
ترانا سكوتاً، والشهيد بفضلِنا ... عليهم جهيرُ الصوتِ في كلِّ جامعِ
بأنّ رسولَ الله لا شكَّ جدُّنا ... ونحنُ بنوهُ كالنجومِ الطوالعِ[٤٦]

وفي خصوص هذه الأبيات ورد في مصادر مختلفة أنّ المتوكل العباسي سأل الامام علي بن محمد الهادي عليه السلام عن أشعر الناس. فقال الامام: الحمّاني، وأشار الى الأبيات المذكورة. فقال المتوكل: وما نداءُ الصوامع يا أبا الحسن؟ قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله، جدّي أم جدّك؟ فقال المتوكل: هو جدّك لا ندفعك عنه.[٤٧]

ويتضح من هذه الرواية أنّ تقديم الامام للحمّاني باعتباره أشعر الناس وأفضلهم يعود الى القيمة المعنوية التي حملتها هذه الأبيات ونظائرها والى التزام الشاعر بتوظيف شعره وخاصة اللون الفخري منه لصالح المفاهيم الاسلامية والتعاليم الدينية القيمة.

وهذه ظاهرة فريدة في حدّ ذاتها. فقلما نجد شاعراً يتجنب الذاتية والفردية في الفخر ليتخذ من الموضوعية والمثالية عنصراً باعثاً ومحرّكاً في منظوماته الفخرية.

وفضلاً عن إشارة الشاعر في شعره الولائي الى نسبه الشريف للنبى وأهل بيته الأطهار، فقد ذكر مراراً وفي جوانب مختلفة من قصائد فخره ببطولات الهاشميين ومآثرهم الخالدة في الدفاع عن الاسلام منذ ظهوره وحتى عصر الشاعر:

إذا ما علا الأعواد منا ابنُ حرّةٍ ... فأسفَر عن بدرٍ ولا حظَ عن صقرِ
رأيتَ عدوالدين أخنعَ كاسفاً ... وذا الدينِ والاسلامِ مُنبلجَ الصّدرِ
لنا سيّدا هذا الأنامِ أبوّةً ... وسيّدتاهم في المواقف والحشرِ
وما عالَنت كفٌّ بإنكارِ فضلِنا ... من الناس إلاّ وهي مُذعِنةُ السرّ
وإنّا أُناسٌ ما تَزالُ نفوسُنا ... مَحَبَّسةً بين المكارم والفخرِ[٤٨]

والحق أنّ مفاخرة الشاعر بهذه الخصال يعدّ لوناً من ألوان الفخر الرفيع أوما يمكن أن نطلق عليه الفخر الايجابى لما يحمل في ثناياه من قيم أخلاقية

سامية ومثل معنوية رفيعة. ولا شك أن لمثل هذا الفخر الملتزم مردوداً إيجابياً على صعيد التوعية والتثقيف. فالشاعر صادق في فخره وصادق في قوله وهوقول حق أراد الشاعر إنشاده على مسامع الناس بعد أن أثقلتها أبواق التهم الملفّقة.

إنّ الشاعر يفتخر بحسبه ونسبه لانّه من سلالة بلغت العز والمجد بأفعالها وأعمالها المشرّفة. ويكفيه فخراً أن يكون من ذرية يتربع على عرش مجدها ومفاخرها الرسول الأعظم عليه السلام ووصيّه وخليفته من بعده الامام علي بن أبي طالب عليه السلام :

بلغنا السمآءَ بأحسابنا	ولولا السماءُ لَجُزنا السماءا
فحسبُكَ من سؤدَدٍ أنّنا	بحُسنِ البلاءِ كشَفنا البَلاءا
يطيبُ الثناءُ لآبائنا	وذكُر عَليٍّ يَزينُ الثناءا
إذا ذُكِرَ الناسُ كنا ملوكاً	وكانوا عبيداً، وكانوا إماءا[٤٩]

وثمرة القول أن الشاعر قد وفق في تعاطيه هذا اللون من الفخر أعني الفخر الايجابي الملتزم، وذلك بسوق هذا النمط من الشعر نحو الحقائق الدينية والمثل الاسلامية القيمة، وابتعاده عن زخرف القول وباطل الكلام. وهي خصوصية امتاز بها الشاعر عن سائر أقرانه ولداته من شعراء عصره على الرغم من الأجواء السياسية القائمة والأوضاع الاجتماع المتردية التي عاشها الشاعر وخيّمت على نشاطه السياسي والفكري.

وبعد هذه الجولة من البحث حول منهجية الشاعر في قصائده الدينية وخاصة الولائية منها يمكن أن نستنتج أنّ الشاعر كان قد وظّف نفسه في تبيين الحقائق الدينية المتعلقة بأحقية أهل البيت بولاية الأمر وهداية الأمّة الاسلامية بعد الرسول الأعظم. وقد حاول الشاعر وبموضوعية ملحوظة أن يثبت ذلك باستناده الى الآيات القرآنية الشريفة الواردة بحق أهل البيت وكذلك الأحاديث

النبوية الشريفة المختصة بأئمة الهدى، الى جانب الاشادة بمواقفهم المشرّفة ومآثرهم الخالدة في صيانة الدين الاسلامي من كل آفة ومكروه.

لقد استطاع الشاعر وبحكم منصبه كنقيب للعلويين في الكوفة وما أوتي من قدرة بيانية ومقدرة جدلية وكلامية أن يدحض تقولات المنكرين وادعاءات الجاحدين لفضل أهل البيت من خلال أسلوب بياني مؤثر ولغة شعرية رقيقة تترك في القلب شعوراً طيّباً وإحساساً لطيفاً وعميقاً، فرحم الله الحمّاني وجزاه عن الاسلام والمسلمين خير جزاء المحسنين.

الهوامش:

١-نسبة الى بني حمّان الذين كانوا يسكنون الكوفة.

٢ - مروج الذهب، بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ج ٤، ص ١٥١

٣ - الصنعاني: نسمة السحر، تحقيق كامل سلمان الجبوري، دار المؤرخ، بيروت، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٤٢٩

٤- نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، دار الهجرة، قم، ١٤١٢ هـ ص ٢٥٤.

٥ -الشيخ الأميني: الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣، ج ٣، ص ٦٨. وقد ورد في مروج الذهب (ج ٤، ص ١٥٣) أن الشاعر توفي سنة ٢٦٠ هـ

٦ - جمع شعره الدكتور محمد حسين الأعرجي ونشره في مجلة المورد البغدادية (مج ٣ / ٢٤ / ص ١٩٩ - ٢٢٠). كما وجمعه أيضاً مزهر السوداني ونشره في مجلة كلية الآداب - جامعة البصرة (مج ٧ / ٩٤ / ص ٢٩١ - ٣٤٣)

٧ - ديوان الحمّاني، تحقيق الدكتور محمدحسين الأعرجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٧٢.

٨ - الأحزاب: ٣٣

٩- مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥ م، ج٨،

ص ١٥٦، ١٥٧

١٠ – الأنفال: ٤١.

١١ – ديوان الحمّاني، ص ٧٢، ٧٣.

١٢ – الشورى: ٢٣.

١٣ – ديوان الحمّاني، ص ١٠٠.

١٤ – الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣م، ج ٣، ص٤٧.

١٥ – صحيح البخارى، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧ م، ج ٤، ص ١٨١٩.

١٦ – الشعرا، ٢١٤.

١٧ – ديوان الحمّانى، ص ٧٣.

١٨ – رجل أحمش الساقين، دقيقهما.

١٩ – الرَمَص: وسخ يجتمع في مجرى الدمع.

٢٠–الشيخ المفيد: الإرشاد: تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، ١٤١٣، ج١، ص ٤٩، ٥٠.

٢١ – الحجرات: ١٠.

٢٢ – ديوان الحمّاني، ص ٧٣.

٢٣ – أحمد بن حنبل: فضائل الصحابة، تحقيق الدكتور وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣ م، ج ٢، ص٦١٧.

٢٤ – ديوان الحمّاني، ص ٨٩.

٢٥ – المصدر السابق، ص ١٠٠.

٢٦ – المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٦٩.

٢٧ – صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي: دار احياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج ٤، ص ١٨٧.

٢٨ – ديوان الحمّاني، ص ٧٣.

٢٩ - الطبراني: المعجم الأوسط، تحقيق طاهر بن عوض الله بن محمد وعبدالمحسن بن ابراهيم الحسيني دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥، ج ٤، ص ٣٢٥.
٣٠ - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج ١٤، ص ٣٢٠.
٣١ - ديوان الحمّاني، ص ١٢٠.
٣٢ - المصدر السابق، ص ٣٥.
٣٣ - المعجم الكبير، ج ٢٤، ص ١٥٠.
٣٤ - ابوشجاع الديلمي: الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ج ٣، ص ٦٤.
٣٥ - أحمد بن حنبل: مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، بدون تاريخ، ج ١،ص ١١٨.
٣٦ - ديوان الحمّاني، ص ٩٧.
٣٧ - آل عمران: ١٢٣.
٣٨ - الارشاد، ج ١، ص ١٤١.
٣٩ - ديوان الحمّاني، ص ١٢١.
٤٠ - المصدر السابق، ص ٩٦.
٤١ - المصدر السابق، ص ٥٦، ٥٧.
٤٢ - المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٨.
٤٣ - المصدر السابق، ص ٥٨.
٤٤ - المصدر السابق، ص ٩٢.
٤٥ - محمود البستاني: تاريخ الأدب العربي في ضوء المنهج الاسلامي، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، ١٤١٣، ص ٥٨٠.
٤٦ - ديوان الحمّاني، ص ٨١.
٤٧ - ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥، ج ٤، ص ٤٠٦.
٤٨ - ديوان الحمّاني، ص ٧١.
٤٩ - المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٤.

العلاقة بين أئمة أهل البيت وأئمة المذاهب الاسلامية

الاستاذة مُنىٰ عبدالأمير*

«ملخّص»

في مدرسة أهل البيت العلاقة مع - الآخر - علاقة حبّ ومودّة واحترام، وفي حالة الاختلاف فالموقف يتحدّد بنقاش هادئ بنّاء قائم على أسس العقل والمنطق وصيانة حرمة الانسان واحترام فكره.

هكذا كان موقف الامام جعفر بن محمد الصادق وسائر أئمة أهل البيت مع أئمة المذاهب، وهكذا كانت العلاقة بين أتباع المدارس الفقهية المختلفة.

وهذا التعامل يجب أن يكون لنا أسوة في علاقات المسلمين بشتى فرقهم ومذاهبهم الاسلامية.

---

*- كاتبة عراقية.

المقدّمة

من الحقائق الثابتة في حركة الانسانية انّ الانسان يختلف مع أخيه الانسان، في كثير من القضايا، في الفكر وفي العاطفة وفي الممارسات العملية، وهذا الاختلاف ناجم عن الاختلاف في الطاقات والامكانات العقلية والنفسية والروحية، اضافة الى الاختلاف في التنشئة الاجتماعية والتربوية، واختلاف المحيط الاسري والاجتماعي الذي يحيط بالانسان.

والاختلاف أمر طبيعي يحكم به العقل والمنطق السليم والتجربة التاريخية لحركة الأمم والاديان وخصوصاً حركة الامة الاسلامية منذ الصدر الأول للاسلام الى يومنا هذا، والاختلاف القائم على أسس موضوعية لا محذور فيه ما دام واقعاً في طريق البحث عن الحقيقة عن الرأي الأسلم والموقف الاصوب، بل قد يكون عاملاً مساعداً للفعالية والنشاط والحركة الدؤوبة لتحقيق الاهداف الكبرى الآنية والمستقبلية، ويبقى الاختلاف ظاهرة حيوية وسليمة إذا كان مؤدياً للتنافس المشروع، ويتحول الى داء خطير إن اصبحت المنافع الضيقة والمصالح الذاتية هي المحرك الاساس له، ويصبح مرضاً قاتلاً إن تحكمت فيه الأهواء والأمزجة بعيداً عن المقاييس والمعايير الثابتة.

وفي هذا البحث نرى أنّ الاختلاف بين أئمة أهل البيت وأئمة المذاهب الاسلامية كان ظاهرة طبيعية لاختلافهم في المستويات العقلية، واختلافهم في التنشئة الاجتماعية، واختلافهم في ظروف التلّقي والتعلّم، واختلافهم في تأثير العامل الوراثي على شخصياتهم، ومع هذا الاختلاف هنالك اختلاف في مستوياتهم العلمية من حيث درجة قربهم وبعدهم عن تشخيص الحكم الشرعي الذي هو واحد في مقام الثبوت، واختلافهم في الحكم على الاوضاع والمواقف والوجودات والكيانات القائمة.

وفي جميع ظروف وأجواء الاختلاف كانوا يلتقون معاً في العمل للاسلام والحرص على تقرير مفاهيمه في واقع الحياة لأنّهم جميعاً يجتمعون حول عقيدة واحدة ومصالح واحدة وأهداف واحدة، ويواجهون تحديات واحدة من قبل الحكّام المعاصرين ومن قبل التيارات المنحرفة كالزنادقة والغلاة والنواصب، وعموم أعداء الاسلام، وكان الحب والاحترام المتبادل حاكماً على علاقاتهم العلمية والاجتماعية فلا تقاطع ولا تدابر، بل لا حساسية ولا خصومة، وكان أتباعهم تبعاً لهم في العلاقات الأخوية، وكانت الزيارات قائمة بينهم جميعاً، بل إنّهم تعرضوا لظروف عصيبة واحدة، حيث طاردتهم السلطة القائمة وحاصرتهم بلا فرق بين إمام وآخر أومذهب وآخر.

وقد تظافرت الجهود والطاقات من أجل إعلاء كلمة الله تعالى ونشر مفاهيم الاسلام وقيمه واتحدت الخطى في نطاق الافق الأرحب متعالين على الفواصل الجزئية وتعاملوا معها في حدودها الضيقة، وكذلك أتباعهم.

وهذه العلاقة ينبغي أن تكون محوراً لنا جميعاً في طريق التقريب والتوجيد، فمادام أئمتنا متوحدين في محاورهم المشتركة فلماذا لا نتحد نحن في مواقفنا العملية ضمن المشتركات الثابتة للوصول الى الاهداف الكبرى التي جاهد أئمة أهل البيت وائمة المذاهب من أجل تقريرها في الواقع.

العلاقات في مجالي العلم والفقه

لم تكن العلاقات في مجالي العلم والفقه علاقات انزواء وانكماش وتقوقع، وإنّما كانت علاقات تفتح انعدم فيها عنصر الأنا والعنصر الشخصي، ولا وجود للنظرة السلبية مع الآخرين، فالجميع انطلقوا ضمن الأهداف المشتركة وكانوا يأخذون العلم ويقتفونه من مناهله ومنابعه على اختلاف مناهجها ومتبنياتها،

فلا يوجد انفصال في الحياة العلمية، حيث يروي بعضهم عن بعض، ويتبنى بعضهم آراء بعض، وقد اتفق الجميع على مرجعية أئمة أهل البيت عليهم السلام العلمية لأنّهم أخذوا العلم عن آبائهم وبالتالي عن عليّ بن أبي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد أخذوا العلم عن أهل البيت مباشرة أوبصورة غير مباشرة وعلى رأسهم الامامين «أبوحنيفة ومالك».

وكان أتباع أهل البيت عليهم السلام وأتباع أئمة المذاهب يطلبون العلم والفقه سويّة بلا انزواء ولا تقاطع، فيدرسون عند هذا أو ذاك.بغض النظر عن مذهبه ومتبنياته الفقهية والاصولية، وكان يحدّث أحدهم عن الآخر أوعن إمام مذهب آخر، فمثلاً كان سفيان الثوري يحدّث عن الامام جعفر الصادق عليه السلام وعن الأعمش، وكان الاعمش يحدّث عنهما، وكان أبان بن تغلب يحدث عنهما أيضاً، وكان الامام أبو حنيفة يحدّث عن الامام الصادق عليه السلام وعن أتباعه، وهم بدورهم يحدّثون عن الامامين الصادق وأبي حنيفة.

فقد كانت العلاقات قائمة على قواعد الودّ والمحبّة والثقة المتبادلة، وأهل البيت يشجعون أتباعهم على تعميق مثل هذه العلاقات...

وكان الفقهاء والعلماء يستمعون الى نصائح أهل البيت عليهم السلام ويلتزمون بتوجيهاتهم وإرشاداتهم، اعترافاً منهم بمرجعيتهم العلمية، فمثلاً كان الحسن البصري يقص في الحج، فمرّ به الامام علي بن الحسين، فقال له: يا شيخ... ثم دار للعمل غير هذه الدار؟ قال: لا، قال: فعملك للحساب؟ قال: لا، قال: فلم تشغل الناس عن طواف البيت؟ فما قصّ الحسن بعدها.[1] وكان الحسن يروى عن أئمة أهل البيت.

وكان سفيان الثوري من تلامذة الامام جعفر الصادق عليه السلام ومن تلامذة زيد بن عليّ عليه السلام. واشتهر عنه أنّه كان يقول للامام: لا أقوم حتى تحدثني، فقد حدثه

مرّة بحديث النعمة والرزق والضيق، فقال سفيان: «ثلاث وأي ثلاث».[٢] ووردت له عبارات عديدة يكرر فيها القول: «حدثني جعفر بن محمد» و«سمعت جعفراً يقول».[٣] وكان يسأله في كثير من مجالات العلم والمعرفة، وبالخصوص في الفقه والاحكام الشرعية وعن عللها.[٤]

ونتيجة للاختلاف في ادراك الحقائق والوقائع والأحداث، والاختلاف في المتبنيات الاجتهادية كان يعترض على بعض مواقف وممارسات الامام الصادق عليه السلام فكان الامام يجيبه عن اعتراضاته أو إشكالاته برحابة صدر.[٥]

وكان الامام محمد الباقر عليه السلام يحاسب الامام أباحنيفة عن آرائه وخصوصاً في القياس، وكان يتقبل هذه المحاسبة وهذا الاعتراض، ويستسلم لتوجيهات وارشادات الامام الباقر، ويتعامل معه تعامل المرؤوس مع رئيسه.[٦]

وأخذ الامام أبوحنيفة العلم عن أربعة من أئمة وفقهاء أهل البيت عليهم السلام وهم: محمد الباقر وجعفر الصادق، وزيد بن علي وعبدالله بن الحسن بن الحسن.[٧]

وقد اعترف بفضل الامام الصادق عليه السلام عليه وعلى إيصاله الى هذه الدرجة والمنزلة العلمية والفقهية، فقال: «لولا السنتان لهلك النعمان»، ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أنّ هاتين السنتين كانتا عند ما خرج أبوحنيفة من العراق مهاجراً فأقام ببلاد الحجاز، ولعله قد لازم الامام الصادق في هذه المدة.[٨]

وكان الامام الصادق يختبره في الكثير من المسائل من أجل زيادة العلم والمعرفة، فقد سأله عن محرم رباعية ظبي، فقال: لا أعرف جوابها، فقال: أما تعلم أنّ الظبي لا يكون له رباعية.[٩]

وكان يشجعه على التعليم والتدريس، وكان يحضر حلقة الدرس التي يعقدها، وهو لا يعلم به، وحينما يعلم بحضوره يقف احتراماً وإجلالاً له.[١٠]

وكان الامام أبو حنيفة يستمع الى إرشادات وتوجيهات الامام العلمية

والفقهية والاصولية، ففي أحد المرات دخل القاضي عبدالله بن شبرمة وأبو حنيفة على الامام الصادق، فقال ابن شبرمة: هذا رجل من أهل العراق له فقه وعلم، فقال الامام: لعله الذي يقيس الدين برأيه... ثم قال له: اتق الله ولا تقس الدين برأيك، اتق الله يا عبدالله ولا تقس؛ نقف نحن غداً وأنت ومن خالفنا بين يدي الله عز وجل، فنقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال الله عزّ وجلّ، وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا، فيعمل بنا وبكم ما يشاء.[١١]

وأخذ الامام مالك بن أنس العلم عن جماعة ومنهم الامام جعفر الصادق، ولكنّه أخفى الحديث عنه في عهد الحكم الاموي لظروف الارهاب التي امتاز به الحكم آنذاك، ولموقفهم العدائي من أهل البيت عليهم السلام ، وبدأ بالحديث عنه في عهد العباسيين قبل استلامهم للسلطة وفي بدايتها كما دلت على ذلك بعض الاخبار.[١٢]

وكان الامام الصادق يشجع طلاب العلم للحضور في حلقة الامام مالك الدراسية، وأخذ العلم منه، لازالة الحواجز والفواصل بين المسلمين عموماً وطلاب العلم خصوصاً، وهذا التشجيع يساهم مساهمة فعالة في تعميق أواصر الإخاء والمودة، وفي تقريب وجهات النظر لاتخاذ المواقف الواحدة تجاه الاحداث والوقائع والوجودات[١٣].

والامام الشافعي وإن لم يتتلمذ على يد الامام الصادق مباشرة الاّ أنه أخذ العلم ممن أخذه من الصادق، فعن إسحاق بن إبراهيم قال: قلت للشافعي: ما حال جعفر بن محمد عندكم؟ فقال: ثقة، كتبنا عنه أربعمائة حديث.[١٤]

ومن يتتبع مسند الامام أحمد بن حنبل يجده ينقل العديد من الروايات عن أئمة أهل البيت عن رسول الله(ص).

وكان أئمة المذاهب يتعاملون مع أئمة أهل البيت كمراجع لهم وللأمة

الاسلامية، وعلى سبيل المثال لا الحصر، قول الامام الشافعي: أخذ أحكام البغاة والخوارج من مقاتلة عليّ لأهل الجمل وصفين.[١٥]

وفي إثبات خبر الواحد كان يقول: وجدت علي بن الحسين وهو أفقه أهل المدينة يعوّل على أخبار الآحاد.[١٦]

وذكر له أحدهم مسألة فأجاب عليها، فقال له: خالفت عليّ بن أبي طالب، فقال: اثبت لي هذا عن عليّ بن أبي طالب حتي أضع خدي على التراب وأقول: قد أخطأت، وأرجع عن قولي الى قوله.[١٧]

وكان الكثير من القضاة الذين يتبنون آراء بعض المذاهب يرجعون الى أئمة أهل البيت لاخذ رأيهم في مختلف المسائل وعلى سبيل المثال كان القاضي ابن أبي ليلى لا يتنازل عن رأيه في القضاء لأحد الاّ للامام جعفر الصادق.[١٨]

علاقات الاحترام والتكريم والولاء

كان أئمة أهل البيت عليهم السلام وأئمة المذاهب الاسلامية ينطلقون في ظل الاهداف الكبرى للرسالة الاسلامية متعالين على الفواصل الجزئية الطبيعية، ولهذا كانت علاقاتهم قائمة على الاحترام والتكريم وعلى الولاء المتبادل، فالاخاء والتآزر والتعاون هو القاعدة الاساسية في العلاقات العامة والخاصة، وعلى الرغم من وجود قوى لا يروق لها صفو العلاقات فانّها لم تستطع تفريق الصفوف وتشتيت الاتحاد وخصوصاً بين الائمة والاتباع من قبل الطرفين، فلم تستطع مؤامرات الحكام وأساليبهم المتنوعة في تبعيد القلوب وفي تفريق الصفوف وبقي الاحترام والتكريم هو الحاكم على العلاقات مهما اختلف الجميع في متبنياتهم الفكرية والسياسية والعلمية.

قال رجل للحسن البصري: إنهم يزعمون أنك تبغض علياً، فبكى حتى

اخضلّت لحيته، ثم قال: كان علي بن أبي طالب سهماً صائباً من مرامي الله على عدوه، وربّاني هذه الامة وذا سابقتها وذا فضلها، لم يكن النئومة عن أمر الله، ولا بالملومة في حق الله، ولا بالسروقة لمال الله، أعطى القرآن عزائمه، ففاز منه برياض مونقة وأعلام بيّنة.[١٩]

وقال الحجاج للحسن، وعنده جماعة من التابعين، وذكر عليّ ين أبيٍ طالب: ما تقول أنت يا حسن؟ فقال: ما أقول هوأوّل من صلّىٰ الى القبلة، وأجاب دعوة رسول الله صلى الله عليه وآله ، وإنّ لعليّ منزلة من ربّه، وقرابة من رسوله، وقد سبقت له سوابق لا يستطيع ردّها أحد، فغضب الحجّاج غضباً شديداً وقام عن سريره، فدخل بعض البيوت وأمر الناس بالانصراف.[٢٠]

وكان يمتدح فاطمة الزهراء عليها السلام ويذكر فضلها حباً منه لأهل هذا البيت عليهم السلام وتعظيماً لأبنائها وأحفادها، وهوالقائل: ما كان في هذه الامة أعبد من فاطمة كانت تقوم حتى تورمت قدماها.[٢١]

وذكر هذه الفضائل وفي ظروف الارهاب الأموي يدل دلالة واضحة علىٰ عمق الاحترام والتكريم والولاء لأئمة أهل البيت عليهم السلام وفيما يلي نستعرض هذه العلاقات بشكل من الايجاز:

الامام جعفر الصادق وسفيان الثوري

كان سفيان الثوري ملازماً للامام الصادق وله في قلبه حبّ وودّ، وكان يعترف بفضله وينشره وينشر فضائل أهل البيت، وقد نسب اليه أنّه كان زيدياً، والحقيقة أنّه وإن «اشتهر عنه الزيدية، الاّ أنّ تزيده إنما كان عبارة عن موالاة أهل البيت، وإنكار ما كان بنوأمية عليه من الظلم، وإجلال زيد بن عليّ وتعظيمه وتصوييه في أحكامه وأحواله».[٢٢]

وسفيان الثوري من دعاة الوحدة بين المسلمين وكانت له خطوات ميدانية في ذلك مع الاحتفاظ بحبه وولائه لأهل البيت، حتى قال عنه عمروبن حسان: «كان سفيان نعم المداوي؛ إذا دخل البصرة حدّث بفضائل عليّ، وإذا دخل الكوفة حدث بفضائل عثمان.[٢٣] وقيل عنه: فيه تشيّع يسير».[٢٤]

الامام الصادق وابن أبي ليلىٰ

كان ابن أبي ليلى قاضياً في عهد الامام الصادق وكان يكن الود والحب لأهل البيت وعلى رأسهم الامام الصادق، ويراه أهلاً للتبجيل والاحترام، ويرى وجوب محبته وموالاته، وقد جسد هذه الرؤية في ممارسات عملية ميدانية، فكان يتنازل عن آرائه الاجتهادية إذا علم بمخالفتها لآراء الامام الصادق، وكان يلبي ما يريده منه، ولا يعصي له امراً أويخالف له نصيحة، فحينما ردّ شهادة محمد بن مسلم الثقفي أرسَلَ اليه الامام رسالة جاء فيها: «ما حملك على أن رددت شهادة رجل أعرف منك باحكام الله؟!»، ولم يجد بذلك بأساً وتقبل كلامه برحابة صدر وخلوص نيّة وأرسل الى محمد بن مسلم ليشهد عنده ويجيز شهادته.[٢٥]

الامام الصادق وأبو حنيفة

كان أبو حنيفة يرى وجوب حبّ وموالاة أهل البيت وكان يشهد لهم بالفضل والأعلمية وبامامة المسلمين فحينما أجبره أبوجعفر المنصور على مناظرة الصادق ناظره مكرهاً، وفي ذلك اعترف بفضله قائلاً: « ما رأيت أحداً أفقه من جعفر بن محمد، لما أقدمه المنصور الحيرة، بعث اليّ فقال: يا أبا حنفية، إنّ الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهيّء له من مسائلك الصعاب، فهيأت له

أربعين مسألة، ثم اتيت أبا جعفر وجعفر جالس عن يمينه، فلما بصرت بـهما، دخلني لجعفر من الهيبة ما لا يدخلني لابي جعفر... فكان يقول في المسألة: أنتم تقولون فيها كذا وكذا، وأهل المدينة يقولون كذا وكذا، ونحن نقول كذا وكذا.

أليس قد روينا أنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس»[٢٦].

وهذا المدح والثناء والاعتراف بمرجعيته العلمية يعبّر عن الحب والولاء للامام ولأهل البيت عموماً.

وكان يعترف بأنّ الامام الحقّ هوجعفر الصادق، ويوجه الانظار اليه ويدعوالى طاعته والارتباط به، كما دلت على ذلك بعض الاخبار والروايات المحايدة.[٢٧]

الامام الصادق والامام مالك بن أنس

قال الامام مالك: «والله ما رأت عيني أفضل من جعفر بن محمد زهداً وفضلاً وعبادة وورعاً، وكنت أقصده فيكرمني ويقبل عليّ».[٢٨]

وقال: «كنت أدخل الى الصادق جعفر بن محمد فيقدّم لي مخدّة ويعرف لي قدراً، ويقول: يا مالك انّي أحبّك، فكنت أسرُّ بذلك وأحمد الله عليه».[٢٩]

وكان يمتدح الامام ويثني عليه ويذكر جملة من فضائله ومناقبه فيقول: «لقد كنت آتي جعفر بن محمد، وكان كثير التبسّم، فاذا ذكر عنده النبيﷺ اخضر واصفرّ، ولقد اختلفت اليه زماناً فما كنت أراه الاّ على إحدىٰ ثلاث خصال: إمّا مصلياً، وإما صائماً، وإمّا يقرأ القرآن... وكان من العلماء العباد الزهاد الذين يخشون الله».[٣٠]

وكان يحترم جميع من له صلة قربى بأئمة أهل البيت، روي عن اسماعيل بن موسى الفزاري قال: «رأيت يحيى بن عبدالله بن الحسن جاء الى مالك بن أنس

بالمدينة، فقام له عن مجلسه وأجلسه الى جنبه». [٣١]

الامام الشافعي وأهل البيت

عرف الامام الشافعي بمحبته لأهل البيت عليهم السلام وكانت له علاقات حميمة معهم، ولكنّ هذه المحبة وهذه الموالاة لم تصل الى مرحلة العمل من أجل إيصالهم الى السلطة أو العمل علىٰ جعل الحكم في سلطانهم [٣٢] وكان لا يتحدث في مجلس يحضره أحد العلويين، ويقول: « لا أتكلم في مجلِس يحضره أحدهم هم أحقّ بالكلام». [٣٣]

وكان يصرّح بهذا الحبّ وهذا الولاء، ومن أشعاره ما روي عن الربيع بن سليمان قال: حججنا مع الشافعي فما ارتقىٰ شرفاً ولا هبط وادياً الاّ وهو يبكي وينشد:

يا راكباً قف بالمحصّب من منىٰ ... واهتف بقاعد خِيفها والنّاهض

سحراً إذا فاض الحجيج الى منىٰ ... فيضاً كملتطم الفرات الفائض

إن كان رفضاً حبّ آل محمد ... فليشهد الثقلان أنّي رافضي [٣٤]

وله أشعار أخرىٰ في هذا المجال ومنها:

نصلي علىٰ المختار من آل هاشمٍ ... ونؤذي بنيه إنّ ذا لعجيب

لئن كان ذنبي حب آل محمدٍ ... فذلك ذنب لست عنه أتوب

هم شفعائي يوم حشري وموقفي ... وبغضهم للشافعي ذنوب

وأنشد أيضاً:

لو فتشوا قلبي لألفوا به ... سطرين قد خطا بلا كاتب

العدل والتوحيد في جانب ... وحبّ أهل البيت في جانب. [٣٥]

وفي المقابل لم يحدثنا التاريخ أنّ أهل البيت عليهم السلام قد ذكروه بسوء.

الامام أحمد بن حنبل و أهل البيت

إنّ ظروف الملاحقة والارهاب وأجواء المراقبة الشديدة لأئمة أهل البيت؛ حالت دون حدوث لقاء بينهم وبين الامام أحمد بن حنبل، فقد كان هو الآخر يعيش محنة حقيقية، ولكنّ عدم اللقاء وعدم الاجتماع لا يعني وجود تقاطع أوتدابر بل إنّ الحب والتقدير والتكريم كان قائماً، وكان الامام أحمد كثير العلاقة مع عموم العلويين، حتى قيل للمتوكّل إنّه يُؤوي العلويين ويدعوالى بيعتهم، وقد فتش منزله للتأكد من ذلك.[٣٦]

وكان يدافع عن عليّ بن أبي طالب في عهد المتوكل الذي عرف بمعاداته لأهل البيت، وقد قال في حقّه وحقّ أهل البيت:

«إنّ الخلافة لم تزيّن علياً، بل عليّ زينها».

«علي بن أبي طالب من أهل بيت لا يقاس بهم أحد».[٣٧]

«ما جاء لأحد من الصحابة من الفضائل مثل ما لعليّ بن أبي طالب».[٣٨]

والدفاع عن أهل البيت ونشر فضائلهم في عهد المتوكل وغيره يدل دلالة واضحة على حبّه لهم وموالاتهم.

وحدة الموقف من السلطات الحاكمة

اتفق العلماء والفقهاء من جميع المذاهب الاسلامية على صفات وخصائص وشروط الامام أوالخليفة أوالحاكم الاسلامي وهي: الاجتهاد والعدالة والكفاءة، امّا ائمة وفقهاء الشيعة فانهم اشترطوا العصمة في الامام وهي الدرجة العليا أوالمرتبة العليا من مراتب العدالة، ورأيهم واضح، امّا ائمة وفقهاء السنة فقد اشترطوا العدالة، وهذا يظهر من آرائهم، وقد توهم البعض في فهم آراء علماء وفقهاء السنة حول الخليفة والحاكم، وظنوا انّهم يتبنون خلافة وحاكمية

المنحرفين والجائرين كبني امية وبني العباس، وبالحقيقة انّ هذا التوهم جاء من خلط المفاهيم بالمصاديق أوخلط النظرية مع الواقع أوالموقف العملي، فاغلب فقهاء المذاهب استسلموا للأمر الواقع حينما لم يجدوا مصلحة في مواجهة الحكّام وركنوا الى اصلاح الاوضاع بطريقة سلمية دون الاصطدام مع الحاكم الجائر، امّا من الناحية النظرية فانهم يشترطون العلم والعدالة والكفاءة في الحاكم وهذا يظهر من متبنياتهم الفكرية والفقهية التي ذكروها في كتبهم[٣٩].

واذا تتبعنا مواقف أئمة المذاهب من الحكّام المعاصرين لهم، نجدها مواقف سلبية الاّ في نطاق محدود وفي حدود المصلحة الاسلامية العليا، وانّ ما يقال من انّهم أوبعضهم ساند الحكّام لا دليل عليه ولا صحة له، وهذا ما سنثبته في هذا البحث.

فجميع أئمة المذاهب كانوا سلبيين تجاه حكّام زمانهم، وكان الامام جعفر الصادق عليه السلام رائدهم في ذلك، ففي موقف له من المنصور يثبت موقفه السلبي؛ حيث كتب اليه المنصور: لم لا تغشانا كما يغشانا ساير الناس؟ فأجابه: ليس لنا ما نخافه من أجله، ولا عندك من أمر الاخرة ما نرجوك له، ولا أنت في نعمة فنهنيك، ولا تراها نقمة فنعزّيك بها، فما نصنع عندك.

فكتب اليه: تصحبنا لتنصحنا، فأجابه: من أراد الدنيا لا ينصحك ومن أراد الآخرة لا يصحبك.

فقال المنصور: والله لقد ميز عندي منازل الناس، فن يريد الدنيا ممّن يريد الاخرة، وانّه ممّن يريد الاخرة لا الدنيا.[٤٠]

وكان أئمة المذاهب معارضين لحكام عصرهم ولكن تلك المعارضة كانت معارضة سلمية لا تصل الى تغييرهم بالقوة...[٤١]

الهوامش:

١ - وفيات الأعيان ٢ / ٧٠، ابن خلكان، - دار صادر - بيروت - ١٩٦٩ م.

٢ - سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٦٢ - الذهبي - مؤسسة الرسالة - ١٤٠٥ هـ

٣ - صفة الصفوة ٢ / ١٧١.

٤ - سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٦٦.

٥ - م. ن ٦/ ٢٦٦.

٦ - تاريخ المذاهب الاسلامية/ ٦٨٩ - محمد ابوزهرة - بيروت.

٧ - تاريخ المذاهب الاسلامية/ ٣٦١.

٨ - الامام الصادق/ ٣٨

٩ - شذرات الذهب ١/ ٢٢٠، إبن العمّاد الحنبلي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٠ - الامام جعفر الصادق/ ١٦٢، عبدالحليم الجندي - القاهرة - ١٣٩٧ هـ

١١ - الأخبار الموفقيات/ ٧٧، ٧٨، الزبير بن بكّار - منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٦ هـ ط ١.

١٢ - تهذيب التهذيب ٢/ ٨٨، ابن حجر العسقلاني - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٤ هـ

١٣ - الامام جعفر الصادق/ ١٦١.

١٤ - تاريخ الاسلام حوادث سنة ٢٠١ هـ/ ٣٦٦.

١٥ - الصواعق المحرقة/ ٤٠، كتاب تطهير الجنان.

١٦ - شرح نهج البلاغة ١٥/ ٢٧٤.

١٧ - الفهرست/ ٤٤١، ابن النديم.

١٨ - الامام جعفر الصادق/ ١٦١.

١٩ - العقد الفريد ٢/ ٩٥، أحمد بن عبد ربّه الاندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ هـ

٢٠ - شرح نهج‌البلاغة ١٣/ ٢٣١.

٢١ - ربيع الابرار ٢/ ١٠٤، محمود بن عمر الزمخشري، منشورات الرضي، قم، ١٤١٠ هـ

٢٢ - شرح نهج‌البلاغة ٦/ ٣٧١.

٢٣ - حلية‌الأولياء ٧/ ٢٦.

٢٤ - سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٤١.

٢٥ - بحارالانوار ٤٧ / ٤٠٣.

٢٦ - سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٥٨.

٢٧ - تاريخ العلويين/ ٢٠٠، محمد أمين غالب الطويل، دار الأندلس، بيروت، ١٣٩٩ هـ

٢٨ - بحارالانوار ٤٧/ ٢٠.

٢٩ - م. ن ٤٧ / ١٦.

٣٠ - تاريخ المذاهب الاسلامية / ٣٩٧.

٣١ - مقاتل الطالبيين/ ٤٦٤.

٣٢ - تاريخ المذاهب الاسلامية/ ٤٤٢.

٣٣ - الفهرست/ ٤٤١.

٣٤ - سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٨، طبقات الشافعية ١: ٢٩٩.

٣٥ - ينابيع المودة: ٣٩٩، ٥٦٨.

٣٦ - البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٧، سير اعلام النبلاء ١١/ ٢٦٧.

٣٧ - المناقب/ ١٦٣.

٣٨ - ينابيع المودة/ ١٤٢.

٣٩ - الاحكام السلطانية للماوردي/ ٦، الاحكام السلطانية للفرّاء/ ٢٠، روضة الطالبين، ٧/ ٢٦٢، مآثر الاناقة في معالم الخلافة/ ١/ ٣٩، تمهيد الاوائل/ ٤٧١، أصول الدين للبغدادي، ٢٢٧، مقدمة ابن خلدون/ ١٥٢، شرح المواقف ٨/ ٣٤٩.

٤٠ - كشف الغمة ٢ / ٢٠٩.

٤١- تستعرض الكاتبة بعد هذا مواقف أئمة المذاهب الاسلامية من الحكام حذفناه للاختصار ولاسباب فنية. فمعذرة (التحرير).

7- HOW TO CONFRONT WITH THE CHRISTIAN PROPAGANDA

This article, by Mr. Ali Mossayyeri from Chad, talks about the methodology of Christian propaganda aganinst Muslim people of Afric and tells his opinion on how to confront with this epidemy.

8 - ESPECIAL ISSUES OF THE 14TH CONFERENCE OF ISLAMIC UNITY

This especial part of the Quarterly includes the final resolution of the Conference as well as a special article on the Government of Idrissees; this latter article, written by Mr. Khza'al Ghazi of Qum Seminary School, contains a unique discussion about the Idrissees Administration in North Africa; this government has been establishedc by Alavis.

There is also a special article about a famous poet of Abbassid Period of Muslim History, named Ekmani Alavi, who had composed very emotional poems for the Immaculate Progeny of the Prophet of Islam; this article is written by Mr. Haidar Mahallati of Iraq.

"The Relationship of the Imams of Ahl-al-Bayt with the Imams of other Islamic Sects" is the last Special Article of this issue, in which Mrs. Mona Abdul'amir of Iraq mentions the very friendly and respectful attitudes of the Imams of Ahl-al-Bayt with the scholars and imams of other Islamic sects.

University, takes a look into the possibilities involved in the present conditions of Dialogurs among the Arab Contries of the World. she discusses a plan necessary for the dilaloghe between the Islamic Countries to confront the idea of the "Clash of Civiliazations" propounded by Dr. Huntington.

5- DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS, PRIORITIES AND RISKS

the editor of this qurterly, Dr. Mohammad Ali Azarshab, considers the priorities that should be maintained in the dialogue of civilations and the hazards that are involved in this matter.

6- ISLAMIC THOUGHT IN THE MIDDLE AGES, FROM THE TIME OF GHAZALI UP TO TIME OF IBNE TAYMAYYEH (2/2)

Mr. Zaki al-Milad, an author from Saudi Arabia, has written this article on the importance of the transformation of Islamic thoughts in the history of the Islamic Culture and the works of al-Ghazali and Ibne Taymayyah in the trend of Sunni Muslims'ideas.

AN INVESTIGATION INTO POLITICAL DICTATORSHIP IN THE ISLAMIC THOGHT.

In thes article, Mr. Mohannad al-Mobayyazin from Jordan, discusses the political thought of Ibne Abi al-Ziaf of Tunesia and Kawakabe of Syria, as well as Nai'ni of Iran and compares their views in this respect.

ABSTRACTS

by: Dr. M.J. Sahlani

1- EDITORIAL *(for issue no 32)*

This editorial talks about the "Love of Approximation", and an investigation about the effects of such love to God, the Holy Prophet and his immaculate Progeny among Mulim people for the strengthening of deeper unity among Muslims

2- REVIEW OF ISLAMIC THINKING AMONG THE IMAMMYYAH MUSLIMS.

Mr. Vaex-zadeh Khorassani, the Secretary General of the "Proximity Assembly", propounds a discussion on the reviews occuring in the way of thinking about the Islamic Issues among the Imamyyah Scholars of Iran and Iraq in the fields of Fiqh and politics.

3- HUMAN SOCIETY IN THE GLORIOUS QURA'AN -- PART 9

Sayyed Mohammad Baqer Hakim, the President of the "High Coucil of the Proximity Assembly", considers the particular features of the Islamic Society from Quranic viewpoint; he discusses the role of caprices and personal whims in the stucture of the Islamic Society.

4- DIOLOGUE OF CIVILIZATIONS IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY INTERNATIONAL RELATIONS (2/2)

Dr. Nadieh Mahmood Mustafa, a faculty member of the Cairo

THE WORLD FORUM
FOR PROXIMITY OF
ISLAMIC SCHOOLS OF THOUGHT

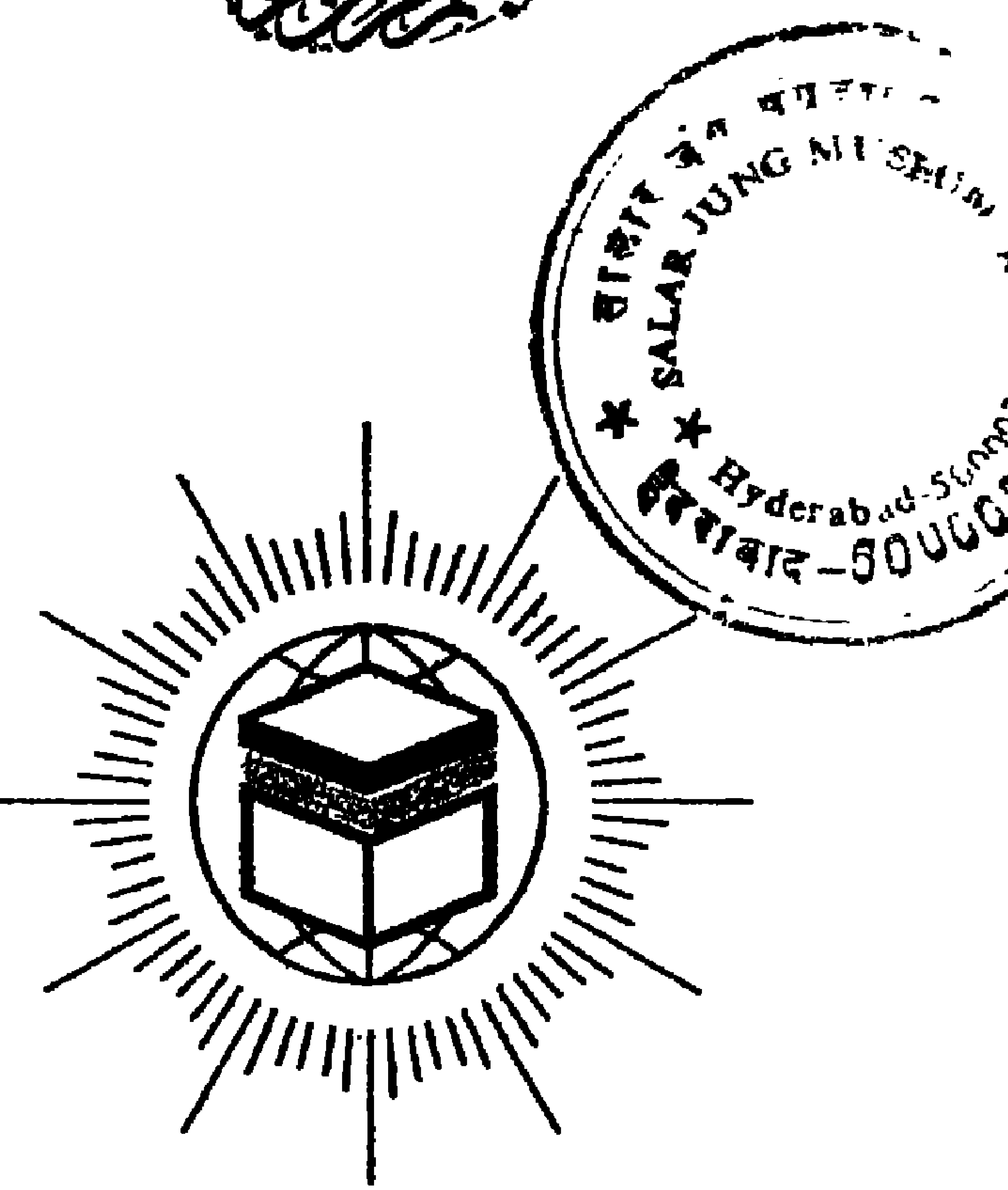
RISALAT AL - TAQRIB

NUMBER 32 . VOLUME 8 . 1422 / 2001

An International Quarterly on Islamic
Unity and Matters Concenning the proximity of
Islamic Schools of Thought and Law


واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا





المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية



تُعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الإسلامية

العدد الأول / السنة الأولى / شهر رمضان ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

* الآراء الواردة في المقالات لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة.

* تسلسل المقالات يخضع لاعتبارات فنية.

محتويات العدد

دراســـات

من عباقرة العلم والفكر

قالوا في التقريب والوحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

نحمدك اللّهمّ حمد الحامدين، ونصلّي ونسلّم على صفوة خلقك، وسيّد رسلك، سيّدنا ونبيّنا محمّدٍ وآله، وعلى أصحابه، ومن اتّبع هداه الى يوم لقائك.

لقد بات من الواضح خطورة المرحلة الّتي تعيشها أُمّتنا الاسلامية في عصرنا الراهن، وهي تواجه ألواناً من التحدّيات الحضاريّة، وصنوفاً من محاولات الهيمنة على منابع القدرة،والسيطرة على مصادر القوّة فيها. كما لم يعد خافياً أنّ العدوّ اللدود يعتمد في صراعه غير النبيل أدقّ الخطط وأحكم الأساليب، مستعيناً بما يمتلكه من إمكاناتٍ مادّيةٍ وتقنيّةٍ عاليةٍ، ومستفيداً من حالات الخدر، والغفلة، والجهل الّتي تسود طبقاتٍ واسعةٍ من المجتمع، بما مكّنه من تحقيق أهدافه ومآربه في تقطيع جسد الأُمّة الواحدة الى أشلاء متناثرةٍ لا تقوى على النهوض، ولا تقدر على مواكبة حركة التطوّر في العالم، ممّا جعل هذه الأمّة الشاهدة تتراجع عن موقعها التأريخيّ كأُمّةٍ رائدةٍ، وتنحدر في حضيض التبعيّة.

وفي قلب هذا الواقع المرّ انطلقت صيحات مخلصة تدعو الى لمّ شمل الأمّة وجمع شتاتها تحت راية التوحيد، وفي ظلّ تعاليم الاسلام المحمّديّ الأصيل، وقد شهد عالمنا الإسلامي ـ سيّما في القرن الأخير ـ أعلاماً وأئمّةً مصلحين هتفوا بهذا الهدف السامي، وسعوا الى تحقيق هذه الأمنية المقدّسة، وجاهدوا من أجل ذلك، وقد تحمّلوا شتّى الصعوبات والمشقّات، وذاقوا الآلام، حتّى أنّ بعضهم قد استشهد في هذا السبيل.

إنّ الأمّة الاسلامية بجميع مذاهبها وشعوبها وقوميّاتها، وبما لها من قواسم مشتركةٍ في حقل العقيدة والعبادات، والعادات والتقاليد، والثقافة العامّة، هي أُمّة

واحدة كما صدع القرآن بذلك: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[1] مشعراً بأنّ توحيد الربوبية والعبودية لن يتحقّقا إلاّ في ظلّ وحدة الأُمّة، كما أنّ هذه الوحدة لا تتمّ ولا تكتمل إلاّ بهما.

ثمّ إنّ الوحدة الاسلامية، والأخوّة الإسلامية، والتقريب بين المذاهب الإسلامية، كلّ هذه الشعارات المطروحة إنّما هي تعبيرات عن مراحل وجود شيءٍ واحدٍ، هو: «وحدة الأُمّة الإسلامية» ذات البعد الاجتماعيّ، والبعد السياسيّ، بمعنى: توحيد المواقف السياسية.

كما أنّ الأخوّة الإسلامية تحكي البعدين: العاطفيّ والعمليّ للوحدة، والتقريب بين المذاهب يحكي البعد الثقافيّ والفكريّ لها. فما لم يتحقّق الودّ والألفة بين آحاد الأُمّة الإسلامية، وما لم يحصل الانسجام بينهم، بحيث يصبح همّهم الرساليّ همّاً واحداً، وشعورهم مشتركاً بالمسؤوليّة أمام الاسلام والمسلمين، وحرصهم الكبير على المصلحة الاسلامية العامّة. لا يكون لوحدة الأُمّة وجود خارجيّ ينطلق عملياً نحو الأهداف المقدّسة، بل تبقى الوحدة حُلماً لا يتجاوز الواهمة، وشعاراً يراوح في عالم الخيال.

بَيدَ أنّ الأُخوّة الاسلامية بدورها تتوقّف على حصول أمرٍ آخر ألا وهو التقريب بين المذاهب الاسلامية. وهنا لابدّ لنا أوّلاً من بيان أنّ المذاهب الإسلامية كافّةً ما هي إلاّ طرق لفهم الاسلام وأحكامه، وليست هي كيانات قائمة في عرض الاسلام ومستقلّة عنه. وبعبارةٍ أخرى: يمكننا القول بأنّها صور وأشكال نشأت عن الاسلام وإليه تنتهي. وهذه التعدّديّة المذهبيّة إن كان منشؤها الاجتهاد في فهم الإسلام فليس في ذلك ما يدعو الى العداء والبغضاء، وحصول التنافر والتناحر مادامت المذاهب كلّها تستهدف هدفاً واحداً هو الإسلام العظيم، إلاّ أنّ ما حدث وخلال فتراتٍ ليست بقصيرةٍ كان على عكس ما كان مترقّباً ـ ويا للأسف ـ بسبب الغفلة والجهل، فطفحت الخلافات على المستوى العامّ، وأخذت النعرات العمياء تنخر في

---

(١) الأنبياء: ٩٢.

جسد الأمّة، وصار لكلٍّ وجهة، والحديث ذو شجون.

واذا أريد تلافي ذلك، وعدم الوقوع في الخطأ نفسه، فلابدّ أن يقوم علماء الاسلام بعرض هذه المذاهب الاسلامية، وتوضيح متبنّياتها بموضوعيّةٍ تامّةٍ، وبأسلوبٍ جديدٍ، بعيداً عن حالات التطرّف والانحياز، متجاوزين المسائل الجزئيّة؛ لكي يحمل كلّ مسلمٍ صورةً ناصعةً عن أخيه المسلم خاليةً من التهم والتمحّلات، وحينها ستكون الأرضيّة صالحةً لنموّ غرس الأخوّة والمحبّة بين المسلمين كافّة.

ومن أجل الوصول إلى الغاية المنشودة هذه دعا وليّ أمر المسلمين القائد السيّد عليّ الخامنئيّ ـ حفظه الله ذخراً للإسلام والمسلمين ـ الى تشكيل «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلامية» محقّقاً بذلك أمنية الإمام الراحل مؤسّس الجمهورية الإسلامية السيّد الخمينيّ «قدّس سرّه». ولم يكن هذا المشروع المقدّس بِدعاً في تأريخنا الحديث، بل سبقته خطوات مباركة وقيّمة من قبل الحريصين على الاسلام والمسلمين، خصوصاً مشروع «دار التقريب بين المذاهب الاسلامية»، بل يمكن القول بأنّ «مجمع التقريب» ما هو إلّا امتداد لـ«دار التقريب»، ومواصلة للدرب نفسه، ولتحقيق ذات الأهداف الّتي يسعى «المجمع» إليها بكلّ جهدٍ، وبأيّة وسيلةٍ ممكنة.

وكما أتحفت «دار التقريب» الأمّة الاسلامية بالكثير من الإنجازات، وعلى رأسها إصدار مجلّة «رسالة الاسلام» فإنّ «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الاسلامية» يقدّم بين يدي المسلم في شتّى أنحاء العالم مجلّة «رسالة التقريب» آملين أن تكون منبراً لكلّ المسلمين بمختلف طوائفهم، وحاملةً للكلمة الهادفة الّتي تعبّر عن هموم المسلمين وطموحاتهم، عسى أن تنال إعجاب القارئ الكريم، ورضا الربّ الرحيم.

﴿رَبَّنا اغْفِرْ لَنا وَلِإِخْوانِنَا الَّذينَ سَبَقُونا بِالإيمانِ وَلا تَجْعَلْ في قُلُوبِنا غِلّاً لِلَّذينَ آمَنوا رَبَّنا إنّك رَؤوفٌ رَحِيمٌ﴾[1].

رئيس التحرير

(١) الحشر: ١٠.

شذرات من توجيهات السيد القائد

سماحة آية الله السيد علي الخامنئي

بمناسبة احتفالات أسبوع الوحدة الاسلامية

وذلك بتاريخ ١٧ ربيع الأول ١٤١٣ هجرية

إنّ يوم ولادة نبيّ الاسلام العظيم هو يوم تأمّلٍ وتدبّر في البركات اللامتناهية لهذا المولود المكرّم. ويمكن القول: إنّ أعظم بركات هذه الولادة العظيمة عبارة عن تقديم التوحيد والعدالة كهديّةٍ للمجتمعات البشرية.

إنّ البشر في مجال الاعتقاد يتخبطون في شباك الشرك حتّى في عصرنا الراهن الّذي هو عصر التقدّم العلميّ والرقيّ الفكريّ البشريّ الهائل، ومن المعلوم حتّى على مستوى الدول المتطوّرة ماديّاً أنّ عقيدة التوحيد مع كلّ ما يتبعها من بركاتٍ محتاجة الى نورانيةٍ لا يمكن التوفّر عليها إلّا من طريق عقلٍ يهتدي بالوحي الالهيّ. ولقد أهدى النبيّ الأكرم هذا الأمر للبشريّة كما فعل من سبقه من الأنبياء. إنّ الإيمان بالتوحيد له بركات وآثار على صعيد روح الانسان وقلبه في طوال حياته، ولابُدّ من التأمّل فيها، كما لابدّ من السعي الحثيث للوصول اليها.

والهبة الالهيّة الأخرى الّتي جاء بها هذا المولود المكرّم هي: العدالة. إنّ الانسان الّذي كان يعاني من انعدام العدالة من أوّل يومٍ سجّله التأريخ لا يزال اليوم يعاني من

نفس المشكلة ألا وهي فقدان العدالة، هذه هي المعضلة الكبرى لدى البشرية. إنّ الـدين الـذي قدّمـه هذا المولود المكرّم للبشرية يدعو الناس الى النقاط المضيئة والحسّاسة في حياتهم من قبيل التوحيد والعدل، وهما يمتازان بميزتين: أولاهما: أنّهما للبشرية جمعاء، فكلّ من أراد يستطيع الاغتراف منهما. والميزة الأخرى: أنّهما لا يختصّان بزمانٍ معيّن، بل لكلّ الأزمنة. واليوم يحتاج البشر الى العودة للتوحيد الخالص وقانون العدالة الاسلامية. إنّ العلاج الذي قدّمه الاسلام للبشرية لضمان العدالة هو قانون: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1] وهي دعوة الى التقوى والورع، ونبذ بذور التمييز بين البشر على أساس القومية، والعرق، والدم، واللون، وما شابه ذلك.

ولا تزال الدول المتقدّمة في العالم والمتطوّرة من الناحية المادّية تعاني من مسألة الأبيض والأسود، للأسود ضوابط معيّنة، وللأبيض ميّزات خاصّة، لا زالت الحرب قائمةً عندهم على أساس العرق، والدم، والقومية. كم من البشر زُهقت أرواحهم في نيران حربٍ أشعلوها على خلافاتٍ قوميّةٍ ووطنيةٍ مفتعلةٍ ذهبت حقوقهم أدراج الرياح!؟ اليوم البشرية في أمسّ الحاجة الى نداء الوحدة، والتوحيد، والعدل، وهو النداء الذي يرفعه الاسلام والمسلمون.

مَن هم الّذين يعارضون قضيّة الوحدة هذه الأيام؟ إنّهم المستكبرون الذين يستخدمون الفرقة، والشرك، والظلم لصالحهم، ويبنون وجودهم وفلسفة حياتهم على سياسة التمييز والتبعيض العنصريّ. إنّ قوى الاستكبار العالميّ في هذه الأيام الذين يحملون شعار الدفاع عن الديمقراطية والمساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق ومكافحة الاستبداد الحكوميّ ـ هم أنفسهم قد قضوا على الديمقراطية في العالم. إنّ من مبادئهم العملية هو تفضيل شعبٍ على آخر، ومنطقةٍ على أخرى، ودمٍ على غيره. لقد رسّخوا سطوة الاستبداد في الدنيا، وهم يديرون العالم كيف ما يشاؤون، هذا هو وضع البشرية في عصرنا الراهن. إنّ البشرية اليوم بحاجةٍ ماسّةٍ إلى إطلاق صرخةٍ

---

(١) الحجرات: ١٣.

كالّتي أطلقها نبيّ الإسلام (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، صرخة تدعو للتوحيد والعدالة بين البشر.

نحن في إيران جعلنا هذا الأسبوع أسبوعاً للوحدة. وإمامنا العظيم بما أنّه كان يدعو دائماً الى الوحدة بين المسلمين فقد لفت أنظار المسلمين أجمع، بل كلّ دعاة الحقّ في العالم الى نداء الوحدة. أسبوع الوحدة، اسم مناسب جدّاً لهذه الأيام.

إنّ فئات الشعب متّحدة مع بعضها، وتسير باتّجاهٍ واحدٍ وهو اتّجاه الإسلام، وتحكيم الدين على الرغم من المؤامرات وبذور الفتنة الّتي يثيرونها هنا وهناك.

لا يوجد في إيران الاسلامية أيّ فرقٍ بين الشيعة والسنّة، ولا بين القوميّات المختلفة من فرسٍ، وعربٍ، وتركٍ، وتركمانٍ، وبلوشٍ، وكردٍ، وغيرهم، فإنّ شعبنا يقف كالجسد الواحد.

لقد أصبح الشعب الإيرانيّ حقّاً شعباً مثالياً ببركة الاسلام. إنّه قدوة ناجحة في مقدّمة سائر الشعوب الإسلامية، وإنّ الله سبحانه راضٍ عنكم أيّها الشعب الإيرانيّ نتيجة تلبيتكم بصدقٍ لنداء دينكم، وإمامكم العظيم. يجب أن تحفظوا هذه الوحدة. هذه الوحدة المهمّة الّتي تمكّنتم ببركتها أن تحقّقوا كلّ هذه الانتصارات.

اعلموا،أنّ أعداء الاسلام يتربّصون بكم الدوائر للنيل من وحدتكم، فكونوا إذّن على حذرٍ لا تسمحوا لبروز الخلافات بينكم. حاذروا من الأُمور الموجبة للخلاف،والتي يستطيع الأعداء أن يجعلوا منها مستنداً لزرع الفرقة. على سبيل المثال يجب أن يحذر الشيعة وإخوانهم السنّة من الخلافات المذهبيّة الّتي أساء الأعداء استغلالها لقرونٍ متماديةٍ، وكذلك بالنسبة للقوميّات المختلفة يجب أن يعوا جيّداً أنّ الأعداء قد قعدوا لهم بالمرصاد لعلّهم يتمكّنون من زرع بذور الفرقة بين القوميّات الايرانية التي عاشت مع بعضها على مرّ التأريخ. هذه أُمور يحاول العدوّ أن يخترق من خلالها صفّ وحدتنا، ويزرع بيننا الفرقة والخلاف، ويجب أن تقفوا في وجه هذه المؤامرات.

يريد العدوّ أن تُمحىٰ إيران من على وجه البسيطة. يريد العدوّ أن ينسف سلامة

ووحدة الأراضي الإيرانية. يريد العدوّ أن لا يرى راية الإسلام ترفرف على رؤوس هذا الشعب، ويريد أن يرتقي سدّة الحكم أمثال النظام البائد وأعوانه وعملائه.

إنّ العدوّ لا يروق له أن يرى راية الاسلام ترفرف على رأس هذه الأمّة. إنّ الاعداء المستعمرين ليسوا مستعدّين لان يروا شعباً مستقلاً معتمداً على ذاته، ومتوكلاً على الله، ومتكئاً على تعاليم الدين الاسلامي، لا يريدون مشاهدة شعب بهذه العظمة، ومتحسّس لآلام ومتاعب المسلمين في مثل هذه المنطقة الحسّاسة من العالم. لقد رأى مرتكبو الجرائم في البوسنة والهرسك ومؤيدوهم تلك التظاهرات العارمة التي خرجتم بها في شوارع طهران والمدن الأخرى تأييداً لمظلومي البوسنة والهرسك. لقد رأوا تلك الجموع المهيبة، وقد أفزعتهم قطعاً وقفة الشعب الإيرانيّ بعزمٍ راسخٍ أمام إحدى القضايا العالمية. لقد كانت هذه التظاهرات مصداقاً لمن يلتزم بالحديث الشريف «مَن أصبح لا يهتمّ بأمور المسلمين فليس بمسلم»[1]، مصداقاً بارزاً للاهتمام بأمور المسلمين.

لقد التزمتم عملياً بهذا الحديث الشريف بكلّ ما أوتيتم من حولٍ وقوّةٍ، فأبديتم اهتمامكم البالغ بأمور المسلمين في أوربّا. إنّ الشعب الإيرانيّ لم يكن يعرف شيئاً عن شعب البوسنة والهرسك. لم يكن شعبنا يعلم ماهية الساكنين في سراييفو، ونوع مشاعرهم وأحاسيسهم. لم تكن لنا علاقة بهم إلى أيّامنا هذه، ولكنّ الذي دفع أمّتنا الى هذا العمل العظيم والاهتمام بأمورهم هو الإسلام فقط، والأحاسيس الإسلامية، والشعور بوجوب مساندة شعبٍ مسلمٍ يقاسي من الظلم. إذا رأى شعبنا أنّ من اللازم عليه أن ينزل الى الشوارع فإنّه يفعل، وعلى شكل حشودٍ مليونيةٍ، واذا شعر أنّ اللازم عليه أن يقدّم العون الماديّ والماليّ فإنّه سيفعل، واذا أدرك أنّ عليه أن يقدِم على خطواتٍ أكبر بغية إنقاذ إخوانه المسلمين فإنّ شعبنا سوف يكشف عن صدره ويستعدّ للمواجهة.

---

(١) اصول الكافي ٢: ١٦٣/ ط طهران.

هذا نموذج لأمّةٍ تؤمن بالوحدة الإسلامية والأخوّة الإسلامية. والآن لو فرضنا أنّ كلّ الشعوب الاسلامية تصبح هكذا فما الّذي سوف يحدث في الدنيا؟ إنّ هذا من نتائج الوحدة الإسلامية.

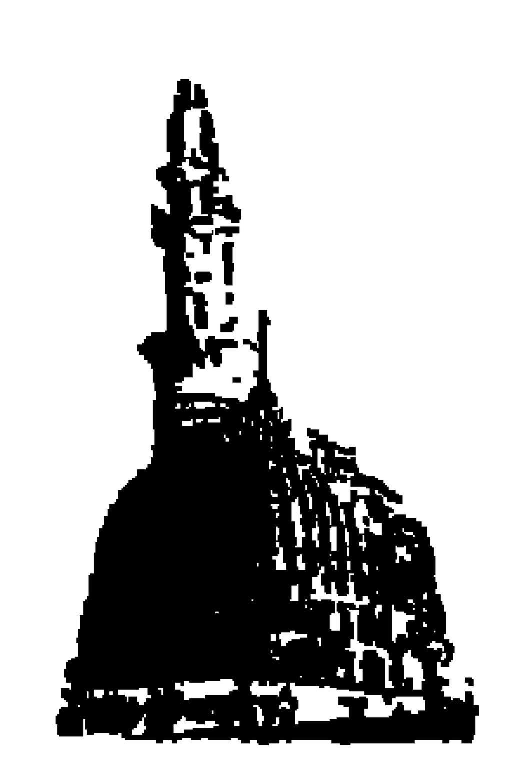
والوحدة الّتي هي أعلى مرتبةً من الوحدة الّتي تحصل بين أعضاء شعبٍ ودولةٍ واحدةٍ هي وحدة الأمّة الاسلامية. لو فسح حكّام الدول الإسلامية المجال لشعوبهم للتعبير عن رأيهم وإظهار أحاسيسهم تجاه القضايا الدولية ووجّهوا حركة شعوبهم فسوف يصلون الى نفس المستوى الذي وصل اليه الشعب الإيرانيّ، وحينها سترون بأنفسكم ماذا يحصل على الصعيد العالميّ! لو كانت هكذا وحدة ومواساة وتضامن موجودة بين الشعوب الاسلامية هل كان الأعداء يجرأون على القيام بمحاصرة شعب البوسنة والهرسك الأعزل المظلوم بهذه الكيفيّة؟ وهل كانت المحافل الدوليّة تجرأ على تجاهل هذه القضية، وعدم اتّخاذ ردٍّ فعلٍ عمليٍّ تجاهها؟ حقّاً إنّ ما يحدث هذه الأيام أمر عجيب! فمع كلّ ادّعاءاتهم الجوفاء بالدفاع عن حقوق الانسان نجدهم اذا وصل الأمر الى جماعةٍ من المسلمين تصبح هذه الادّعاءات قيد النسيان. ما هذا العداء الذي يكنّه الأعداء وقوى الاستكبار العالميّ للإسلام؟ إنّها حرب صليبيّة يشنّونها على الاسلام والمسلمين، بحيث يرى الانسان آثارها ونتائجها في كلّ مكان. ما هذه المظلوميّة الّتي يتعرّض لها المسلمون في كلّ أرجاء العالم، وفي كلّ مكانٍ يتسلّط الأعداء فيه عليهم؟ من أيّ شيءٍ نشأ هذا الوضع؟ لقد نشأ عن وجود الفرقة بين المسلمين، والأمّة الاسلامية، والبلدان الاسلامية، وهذه الفرقة والخلاف من فعل الأعداء. فالدول الاسلامية لا يوجد تضادّ مصلحيّ فيما بينها. إنّ التكتّل والتجمّع مفيد للجميع، لا لمجموعةٍ معيّنة. الدول الإسلامية الكبيرة تستفيد أيضاً من وجود تكتّلٍ إسلاميّ، وكذا تستفيد منه الدول الصغيرة والضعيفة والفقيرة. إنّ وحدةً كهذه من صالح الجميع، فمن الذي يضرّ به وجود تكتّلٍ من هذا القبيل؟ من الذي يتضرّر من اجتماع المسلمين؟ إنّها تضرّ بالقوى الّتي تريد فرض أغراضها الفاسدة على المسلمين. فالفرقة بين المسلمين تعود بالفائدة على القوى المستكبرة كأميركا، وأقطاب

السياسة الاستعمارية.

لقد دعونا من أوّل يوم لانتصار الثورة الإسلامية الى الآن جميع البلدان الإسلامية، والتكتّلات الصغيرة الى الوحدة. لم نكن نقول:تعالوا لنتّحد حتّى نستفيد نحن من تلك الوحدة. إذا كنّا سعينا يوماً ما للمحافظة على الأخوّة والصداقة بين البلدان الإسلامية فليس ذلك لأنّ لشعبنا أو لدولتنا منفعةً معيّنةً في تلك الاخوّة والصداقة. بل لأجل أن يستفيد من هذا التقارب كلّ العالم الاسلاميّ.

وعندما ندعو للوحدة فالغرض من ذلك هو أن تنتفع كلّ الدول والشعوب، أن تنتفع الأمّة الإسلامية جمعاء. إنّ نداءنا للوحدة الإسلامية أساس العزّة والكرامة، واستقرار الجميع. الوحدة أمنيتنا. نحن نتمنّى أن يصبح مليار مسلمٍ يداً واحدةً حقّاً، وكذلك يجب أن تتحرّك الدول والحكومات بهذا الاتّجاه أيضاً بروحيّةٍ واحدةٍ وقلبٍ واحد. إنّ عزّتكم ورفعتكم أيّها الشعب الإيرانيّ كانت رهينة إسلامكم، وتضامنكم، ووحدتكم الإسلامية.

إنّ العزّة والقوّة غير ممكنتين إلاّ في ظلّ التقوى، والتمسّك بالقرآن، وعدم الخشية إلاّ من الله تعالى، ولو راعينا هذه الأمور فإنّ الله سبحانه سوف يكون ظهيراً لنا، سواء كان معنا الآخرون أم لم يكونوا، سنواصل هذا الطريق بفضل الله.



رسالة سماحة الشيخ الرفسنجاني رئيس الجمهورية الاسلامية الإيرانية إلى الدورة الأولى للمجلس الأعلى للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية

﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[1].

إنّ عقد الدورة الأولى للمجلس الأعلى لمجمع التقريب بين المذاهب الاسلامية هو حدث مبارك، واني أعتبره خطوةً عمليّةً باتّجاه تحقيق وحدة كلمة المسلمين، وأبارك ذلك للقائمين بأمر مجمع التقريب،وجميع الدعاة والراغبين بتحقيق «الأمّة الاسلامية الواحدة».

وآمل أن يكون تزامن عقد هذه الدورة مع أسبوع الوحدة وميلاد النبيّ الكريم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) باعثاً في الجميع روح السعي والإخلاص لحفظ التراث القيّم لهذا الرجل العظيم، والّتي نحن -وكذلك الاسلام- في هذا المقطع التأريخيّ بحاجةٍ ماسّةٍ اليها، والى التضحية، وبُعد النظر، وسعة الصدر من قبل أئمّة المذاهب الاسلامية أكثر من أيّ زمانٍ آخر.

---

(١) الأنبياء: ٩٢.

وإنّ الفهم الصحيح لموقف المسلمين ودورهم في هذه الظروف لَيَفرض على جميع العلماء وقادة الفكر في العالم الاسلاميّ أن يعملوا كلّ ما في وسعهم في سبيل هذا الهدف الكبير، أي «وحدة الأمّة الاسلامية»، وأن يستفيدوا من جميع الإمكانات الكبيرة المتوفّرة لديهم لتحقيق هذا الهدف السامي.

وإنّ الخطوة الأولى لتحقيق الأمّة الإسلامية الواحدة هي: القيام بتقريب أفكار أتباع المذاهب الإسلامية، حيث يتحمّل العلماء والقادة الدينيّون والمفكّرون في العالم الإسلاميّ المسؤوليّة الكاملة والخطيرة في هذا السبيل.

وقد كان هذا هو الهدف الأقصى لتأسيس «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الاسلامية» وبأمرٍ من قائد الثورة الإسلامية الإمام الخامنئيّ «دامت بركاته».

لقد شهد التأريخ الإسلاميّ وخاصّةً في هذا القرن جهوداً ومساعي حثيثةً وطيّبةً من أجل تحقيق الوحدة بين المسلمين، ولكنّ الأرضيّة الآن أصبحت مهيّئةً أفضل من السابق بسبب انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخمينيّ «أعلى الله مقامه»، ولذا فإنّ قادة الأوساط الإسلامية مسؤولون أكثر من أيّ وقتٍ مضى عن السعي لتحقيق هذا الهدف الكبير والمنقذ، لاسيّما وقد فتحت الجمهورية الإسلامية ـ الّتي تعتبر قاعدةً لكلّ المسلمين ـ ذراعيها لكلّ الراغبين في تحقيق هذه الأُمنية من الّذين يتمتّعون باستعداداتٍ وقابليّاتٍ للقيام بخطواتٍ عمليّةٍ في هذا المجال. وسوف لن تتباطأ الجمهورية الإسلامية في بذل كلّ الجهود في هذا الأطار.

إنّ أرضيّة العمل والسعي المشترك قد توفّرت الآن لكافّة المفكّرين الإسلاميّين في سبيل دراسة مسائل العالم الإسلاميّ المهمّة، وإنّ الدورة الأولى للمجلس الأعلى لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية يمكن أن تكون أساساً وبنياناً محكماً لهذا العمل، والسعي المشترك وتوسيع الطريق لطرح الأفكار المشتركة بصورةٍ مستمرّةٍ وبشكلٍ أعمق.

إنّ التوافق الفكريّ يمكن أن يأتي بنتائج مثمرةٍ في كافّة المجالات المختلفة

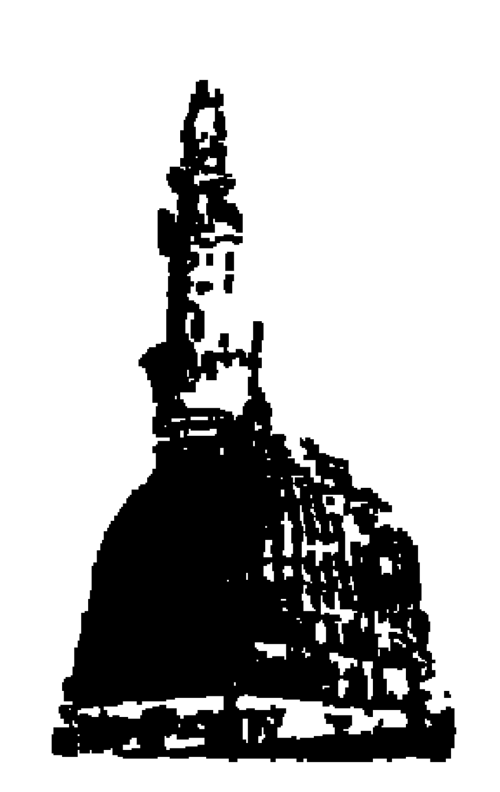
الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والأهمّ من ذلك إيجاد الحلول المشتركة للمعضلات الكثيرة الّتي يعاني منها الإنسان المعاصر، ونستطيع من خلال ذلك طرح الإسلام باعتباره رسالةً بإمكانها سدّ جميع حاجات البشر وتأمين سعادته.

إنّي على يقينٍ بأنّ جهودكم المشتركة والمخلصة ـ أيّها العلماء والمفكّرون ـ كفيلة بإخراج هذه الأُمنية الجميلة الى حيّز الوجود والتطبيق، وبإزالة جميع الموانع والسدود من الطريق.

سلامنا الى الأرواح الطيّبة للعلماء والمجاهدين العظام الماضين، الّذين بذلوا جهوداً وحدويّةً مباركةً مقرونةً بالنيّات الخالصة، وأتمنّى لكم كلّ التوفيق.

أكبر الهاشميّ الرفسنجانيّ

رئيس الجمهوريّة الاسلاميّة الإيرانيّة



الوحدة الإسلامية من منظور حضاري

القسم الأول

سماحة الحجة السيد محمد باقر الحكيم
رئيس المجلس الأعلى
للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

أهمّية الوحدة الإسلاميّة

لا شكَّ أنّ الوحدة الاسلاميّة هي من أهمّ الموضوعات الّتي نواجهها في عصرنا الحاضر. والّتي يجب أن نتناولها بالبحث والتمحيص وتحديد المعالم الأساسيّة لها، ليتّضح الموقف تجاهها بشكلٍ كاملٍ، خصوصاً بعد وجود الكيان السياسيّ الاسلاميّ المتمثّل بالجمهورية الاسلاميّة في إيران، ووجود النهوض الاسلاميّ الواسع الذي جعل المسلمين يتوجّهون الى وضع الحياة الاجتماعية لهم على أساس النظريّة الاسلاميّة، والمصالح الحقيقيّة للمسلمين، الأمر الذي أدّىٰ بعد عقدٍ من الزمن-تقريباً-الى قيام دولتين إسلاميّتين أُخريين ، وحدوث صراعٍ واسعٍ بين المسلمين والأنظمة الحاكمة في بلاد المسلمين الّتي لازالت تتمسّك بمنهج الظلم والطغيان، والتبعيّة، والمصالح الأنانيّة الضيّقة، وتحرص على البقاء في مستنقع الحضارة الغربيّة وتحمّل جميع مشاكلها الاجتماعيّة والاقتصاديّة، بل القبول بالمظاهر الغربيّة، بعيداً عن العلم والتطوّر التكنولوجي. أو العزّة والكرامة الانسانية.

ويزداد الموضوع أهمّيّةً عندما تنظر إلى الظروف العالميّة وطبيعة الصراع القائم في عالمنا اليوم على المستوى الحضاريّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، بعد سقوط المعسكر الاشتراكيّ وانهياره وخروجه من محاور الصراعات الانسانية الأساسيّة، حيث يُلاحظ أنّ الاتّجاهات الجديدة لرياح الحرب الباردة تُعطي لموضوع الوحدة الاسلاميّة أهمّيّةً خاصّةً من هذه المرحلة من التطوّر الحضاريّ.

اتجاه رياح الحرب الباردة :

لقد تحوّلت رياح الحرب الباردة بسقوط المعسكر الاشتراكيّ الى اتّجاهين رئيسين:

الأوّل: اتّجاه الانكفاء على الذات، حيث نجد الحضارة الغربيّة بسبب انتهاء المواجهة ذات الوتيرة والمستويات العالية مع المعسكر الاشتراكيّ، وعدم وجود ذلك المستوى من المخاطر والمحفّزات للدفاع عن النفس الّتي كانت تجعل القوّامين على هذه الحضارة يغضّون الطرف ـ سابقاً ـ عن الاهتمام بمشاكلهم الداخليّة الانسانيّة المعقّدة،ليولُوا الصراع والمواجهة والخطر العسكريّ والعقائديّ والسياسيّ مع الأعداء الخارجيّين القدر الأكبر من الاهتمامات.

كلّ هذا التــطوّر سوف يؤدّي إلى أن ينكفىء الغـربيّون على أنفسهم في الاهتمامات الداخلية والصراعات والتنافس غير الشريف بينهم من أجل المصالح الذاتيّة الضيّقة.

وهنا ترشّح التوقّعات بعض المحاور الأساسيّة للصراعات الذاتية:

١ـ الصراع الأوربي الأمريكي: لا على المستوى العسكريّ ولا العلميّ، حيث بلغ التنافس في هذين الميدانين الى القمّة،ثمّ الطريق المسدود، بل على مستوى الحرب الاقتصادية، والمزيد من الترف والرفاه على حساب شعوبهم والشعوب الفقيرة.

وقد بدت في الأُفق بعض المؤشّرات في هذا المجال،سواء في حرب الخليج،إذ

حاول الأمريكيّون فيها الاستيلاء على مصادر النفط والهيمنة على هذه المنطقة الغنيّة، من أجل أن يمسكوا بزمام المبادرة في هذا المجال الحيويّ والطاقة المؤثّرة في جميع اقتصاديّات العالم.

وكذلك في قضيّة فرض الرسوم على الصادرات الزراعية الأوربيّة الى الولايات المتّحدة الأمريكية، بعد أن رفض الأوربيّون أن يلغوا الدعم الزراعيّ الذي يقدّمونه للمنتوجات الزراعية في بلادهم للمحافظة على انخفاض الأسعار.

وكذلك في نتائج الانتخابات الأمريكية الأخيرة[1] الّتي كان العامل المؤثّر فيها هو: الاهتمامات الداخلية الاقتصادية والاجتماعية بعد الاضطرابات الواسعة الّتي شهدتها بعض الولايات الأمريكية في العامين الماضيين، وتنامي خطر المخدّرات، والأمراض الفتّاكة الّتي هي وليدة التفسّخ الأخلاقيّ، والغرق في الشهوات، والتحلّل غير المحدود.

وفي مقابل ذلك: السعيُ الأوربيّ للوحدة الأوربيّة، ومعاهدة «ماستريخت»، والمشاكل الاقتصادية الّتي أحدثتها لبعض البلدان الأوربيّة؛ فضلاً عن المشاكل الاجتماعية والانسانية الأخرى الّتي تواجهها أوربّا وأمريكا في داخل شعوبها، أو في علاقاتها مع العالم الثالث.

ب ـ **الصراع الغربيّ الشرقيّ:** الذي يدور الآن بشكلٍ واضحٍ بين الولايات المتّحدة الأمريكية واليابان، واختلال التوازن التجاريّ بينهما، وبروز بعض الدول الشرقية مثل: كوريا الجنوبية وتايوان في هذه المعادلة، الى جانب المشكلات الحادّة الّتي ولّدها انهيار الاتّحاد السوفيتيّ ويوغسلافيا لكلٍّ من هذين المحورين.

---

(١) انتخابات عام (١٩٩٢) م التي فاز بها «بيل كلينتون» مرشّح الحزب الديمقراطيّ على منافسه رئيس الجمهورية «بوش» مرشّح الحزب الجمهوريّ، بعد استمرار الاتّجاه السياسيّ لصالح الحزب الجمهوريّ اثنتي عشرة سنة؛ هي فترة بداية النهوض الاسلاميّ وحتّى الآن، مع أنّ «بوش» حقّق انتصاراً كبيراً كما يدّعي في حرب الخليج. والعامل في فوز المرشّح الديمقراطيّ كما يقال هو: الاهتمام بالأوضاع الاقتصادية ومعالجتها.

واحتمال بروز العملاق الصينيّ الى ميدان الصراع، أو انهياره تبعاً للاتّحاد السوفياتيّ، الّذي سوف يولّد على كلا الحالتين مشكلاتٍ عميقةً وواسعةً في داخل الحضارة الغربية، بعد أن أصبحت هذه الحضارة هي الرائدة والقدوة لكلّ هذه المساحات، ممّا سوف يسلّط الضوء بشكلٍ أفضل على طبيعة وحقيقة المشاكل الّتي تعاني منها هذه الحضارة.

الثاني : اتّجاه الحرب الباردة لمواجهة النهوض الاسلاميّ بسبب تنامي الخوف من الصحوة الاسلامية.

إنّ الصراع بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية ليس صراعاً جديداً، بل هو صراع امتدّ في عمق الزمن الى قرون، وكانت الحرب العالمية الأُولى في أحد أبعادها المهمّة هو: تقسيم تركة الدولة الاسلامية الكبرى المتمثّلة بالدولة العثمانية، والاستيلاء أو الهيمنة على ما تبقّى من العالم الاسلاميّ.

وقد تحقّق هذا الهدف للحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأُولى. وبدأ العالم الاسلاميّ وكأنّه قد استسلم عسكريّاً وسياسيّاً للحضارة الغربية طيلة العقود الماضية منذ الحرب العالمية الأُولى وإن بقيت بعض الزوايا والجيوب والمنعطفات تشهد شيئاً من المقاومة، خصوصاً في مجالي الفكر والثقافة. ولكنّ الواقع الذي كانت تعيشه البلدان الاسلامية والأمّة الاسلامية ـ طيلة هذه الفترة ـ لم يكن واقعاً يتمثّل فيه الصراع الشامل مع الحضارة الغربية، بل ولا حتّى المقاومة الشاملة لها إذا أردنا أن ننظر إلى الساحة نظرةً عامّةً وشموليّةً. نعم،كانت هناك أعمال مجيدة وبطولية قام بها بعض علماء الاسلام والمفكّرين المسلمين في مختلف أنحاء العالم الاسلاميّ في الدفاع عن الاسلام، وكان لها دور عظيم بعد ذلك في استمرار المقاومة وإحياء روحها ومن ثمّ تصعيد المواجهة مع الحضارة الغربية.

وقد حدث تحوّل عظيم في الأوضاع السياسيّة والثقافية للعالم الاسلاميّ بعد قيام الثورة الاسلاميّة في إيران وتأسيس الحكم الاسلاميّ فيها، حيث انتشرت روح المقاومة والتصدّي والنهضة في جميع أنحاء العالم الاسلاميّ، بل وفي صفوف المسلمين

المغتربين،والذي كان يبدو للناظر ـ لأوّل وهلةٍ ـ أنّهم تحوّلوا في جميع أبعاد حياتهم ووجودهم الى جانب الحضارة الغربية.

وهنا حاول القيّمون على الحضارة الغربية أن يعالجوا هذه الظاهرة بالطريقة التي عالجوا وواجهوا بها ظاهرة النهوض القوميّ والوطنيّ وحركة التحرّر في العالم العربيّ والاسلاميّ، ومن دون الحاجة الى التحوّل الى الحرب الباردة في مواجهة عالمية شاملة. فكانت الحرب العدوانية على الجمهورية الاسلامية، والتدخّل الأجنبيّ الواسع في منطقة الخليج، والحصار الاقتصاديّ والسياسيّ والتكنلوجيّ للجمهورية الاسلامية، ثمّ حرب الخليج ضدّ النظام العراقيّ لإخراجه من الكويت، والتواجد العسكريّ فيه. وكذلك ممارسة الضغوط المستمرّة لانهاء المشكلة الفلسطينية لصالح الهيمنة الصهيونية، وإثارة المخاوف والشكوك ضدّ الجمهورية الاسلامية ونواياها المستقبلية وعمليّات القمع الواسعة للنهوض الاسلاميّ تحت شعار محاربة الارهاب والتطرّف الدينيّ والتخلّف الحضاريّ. وإحياء التحالفات الجانبية بعيداً عن الأُطر العامّة للجامعة العربية،أو منظمة المؤتمر الاسلاميّ،أو حركة عدم الانحياز،بل وحتّى أبعد من ذلك من محاولة تسخير الأمم المتّحدة ومؤسّساتها خصوصاً في مجال حقوق الانسان لتحريض بعض الأنظمة في العالم الاسلاميّ للقيام بالمزيد من الانتهاك لحقوق الانسان ضد شعوبها تحت هذه الشعارات.

ويبدو حتّى الآن أنّ هذه المحاولة باءت بالفشل،وبدأ الصراع يأخذ أبعاداً جديدةً في المواجهة مع الحضارة الغربية يمكن أن نؤشّر فيها على عدّة نقاطٍ ذات تأثيرٍ كبيرٍ في هذا الصراع:

١ ـ ارتفاع درجة حسّاسية الأمّة تجاه محاولات الحضارة الغربية في الانتقاص من الاسلام والعقيدة الاسلامية، وازدياد الشعور بالمظلومية من قبل الحضارة الغربية من ناحيةٍ، والاعتزاز بالكرامة الاسلامية وقيمها ومثلها من ناحيةٍ أُخرى. وقد تكشّف هذا الأمر في قضيّة المرتدّ سلمان رشدي والتي تبدو في البداية أنّها قضيّة عاديّة، ولكنّ الغربيّين في توجيههم للصراع حوّلوها الى قضيّةٍ ذات أبعادٍ عالميّةٍ كشفت في تفاعلاتها

عن عمق جذور الصراع الحضاريّ الغربيّ الاسلاميّ.

فالغربيّون يسمحون لأنفسهم أن يحوّلوا قضيّة الطائرة التي أسقطت في واسكتلنده إلى قضيّةٍ عالميّةٍ ويطالبون بمحاكمة المتّهمين بارتكاب الجريمة، وهي جريمة في حقّ جماعةٍ من الركّاب المدنيّين العاديّين، ولكنّهم لا يسمحون بمحاكمة شخصٍ ارتكب جريمةً بحقّ الاسلام والأمّة الاسلامية جمعاء، ولا يسمحون بإصدار الحكم الذي تقرّه الشريعة الاسلامية وجميع الأديان السماوية.

ولكنّ المهمّ في هذه القضية ليس هذا الجانب، بل في ما تكشّفت عنه من مدى ارتباط المسلمين بالاسلام والثقافة الاسلامية، واستعدادهم لتوحيد موقفهم في الصراعات ذات البُعد المركزيّ[1]. وكذلك في بُعد الاجماع الاسلاميّ في هذه القضيّة على مستوى الأمّة، وحتّى دول العالم الاسلاميّ حيث لم يجرأ أيّ واحدٍ من حكّام المسلمين أن يقف موقف المخالف لها.

وفي جانبٍ آخر مهمّ هو موقف المسلمين المغتربين،وحتّى المولودين في الغرب منهم،والذي كان في قوّته لا يقلّ عن موقف مسلمي العالم الاسلاميّ إن لم يكن أشدّ وضوحاً.

٢ ـ التراجع الحضاريّ والسياسيّ للحضارة الغربية وأطروحاتها وأتباعها في العالم الإسلاميّ أمام التطوّرات السياسية في تيار النهوض الاسلاميّ الذي لا نحتاج الى الحديث الواسع فيه، وخصوصاً ما حدث في جمهورية «السودان الإسلامية» أو في «جمهورية أفغانستان»، حيث تمكّن التيار الاسلاميّ من خلال صراعٍ طويلٍ وفي أبعادٍ متعدّدةٍ أن يكسب الجولة،ويقيم الحكومة الاسلاميّة تحت سمع وبصر الحضارة الغربية والأنظمة التابعة لها بما تملك من إمكاناتٍ وقدراتٍ ماديّةٍ وبشريّة. وكذلك الصورة الرائعة والمروّعة الّتي حصلت في الجزائر من إدلاء الأمّة برأيها ـ وفي مباراةٍ مفتوحةٍ

---

(١) لأنّ هذه القضيّة كانت تمسّ واحدةً من أهمّ وأكبر القضايا الاسلامية وأن يجمعَ المسلمون على الالتزام بها،وهي قضية النبيّ محمّدٍ (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

وعلى الطريقة الغربية في الاختيار ـ الى جانب الحكم الاسلاميّ والنهضة الاسلامية.

٣ ـ ازدياد الشعور لدى أتباع الحضارة الغربية ومنظّريها بالعجز واليأس بالرغم من سعة دائرة التآمر والتوظيف للإمكانات والقدرات، حيث يعبّر عن ذلك طبيعة ردّ الفعل الغربيّ بشكلٍ مباشرٍ، أو عن طريق (الاتباع) من خلال تصعيد وتيرة القمع في العالم الاسلاميّ في عصر النظام الجديد الذي ينادي بالدفاع عن حقوق الانسان، ويرفع شعار تهدئة مناطق التوتّر والاضطراب وحلّ المشكلات المستعصية الاقليمية، والخروج من مخلّفات الحرب الباردة الى الأوضاع السلميّة والأمن السياسيّ والاجتماعيّ.

إنّ ما حصل في بلدان مثل: أفغانستان، وفلسطين، والعراق، والجزائر، ومصر، وتونس، وغيرها من محاولةٍ للقضاء على النهوض الاسلاميّ وعدم التمكّن من ذلك حتّى الآن بالرغم من استخدام جميع الوسائل الممكنة والمتيسّرة حتّى الأسلحة الكيمياوية وحرب الإبادة. تمّ محاولة إلصاق التهم بالعوامل الخارجية: كإيران والسودان، أو التخطيط العشوائيّ في نسبة الارهاب والتطرّف لكلّ النهوض الإسلامي. كل ذلك يدلّل بوضوحٍ على حقيقة هذا الشعور بالعجز والإحساس بالفشل للأطروحة الغربية وأنظمتها الهزيلة.

٤ ـ تطوّر الخطاب السياسيّ الاسلاميّ بشكلٍ واضحٍ من خلال أطروحة الثورة الاسلامية في إيران إلى خطابٍ إسلاميٍ أصيلٍ يهتمّ بالكرامة الإنسانية كما يهتمّ بكرامة الله والرسول والدين، ويهتمّ بالحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للإنسان كما يهتمّ بالشعائر والآداب الاسلامية، ويهتمّ بالعلم والفضيلة ومعالجة المشاكل الإنسانية، كما يهتمّ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنّ هذا التطوّر للخطاب السياسيّ والتأكيد على البُعد الحضاريّ الأصيل في الاسلام هو الذي جعل هذا النهوض الاسلاميّ صامداً أمام عمليّات القمع والاستئصال، بل ومتعالياً عليها. وإنّ تخلّي الدولة العثمانية عن هذه الهموم الحقيقية للإنسان هو الذي جعلها تتراجع وتتداعى ـ بعد ذلك ـ أمام الضربات التي واجهتها

من قبل الحضارة الغربية.

إنّ شعور الأنظمة في العالم العربيّ والإسلاميّ بالعجز أمام حلّ مشكلاتها الداخلية ـ الاجتماعية والسياسية ـ وبالتالي عدم قدرتها على مواجهة النهوض الإسلاميّ هو الذي أعطى هذا المؤشّر الجديد للصراع، حيث بدأ القوّامون على الحضارة الغربية يشعرون بالخوف من نتائج هذه المواجهة الجديدة، ويدركون الأخطار التي تهدّد مفاهيمهم ومصالحهم في المنطقة، بحيث يجعلهم يُصعّدون من حدّة القمع والاضطهاد والعدوان، وعمليّات التضليل، ويؤشّرون على محاور وخلفيّات هذا الصراع الإسلاميّ الغربيّ.

إنّ هذه الأحداث ترشّح النهضة الإسلامية أن تكون المحور الحضاريّ الجديد في الصراع مع الحضارة الغربية، وبأساليب وإمكاناتٍ جديدةٍ قد لا تخطر على بال المحلّلين والدارسين الغربيّين.

مستلزمات الموقف الإسلاميّ في الصراع:

ولكنّ السؤال المطروح على المسلمين في هذا المجال هو: أين تكمن المستلزمات الحضاريّة والمادّية للوقوف في مواجهة هذا الصراع؟

ويمكن تقديم صورةٍ عامّةٍ عن الجواب من خلال ملاحظة الأبعاد الثلاثة الآتية الّتي تشكّل بمجموعها هذه المستلزمات الأساسية في تشخيص الموقف لهذه المواجهة من وجهة نظرٍ إسلاميّة.

أ ـ مواجهة التحدّيات المعاصرة:

الأوّل: مواجهة التحدّيات الحضارية والسياسية والاجتماعية الّتي أفرزتها ظروف العصر الحديث وتطوّراته في جوانبها الانسانية والمدنيّة والعلميّة، ومنها بالذات

إفـرازات الحضـارة الغربية والهيمنة العالمية، خصوصاً بعد تراجع الحضارة الغربية وانهيار المعسكر الاشتراكيّ، حيث يمكن أن نشير إلى بعض هذه التحدّيات والقضايا:

أولها: قضيّة التوفيق بين متطلّبات الحرّية الانسانية على المستوى الفرديّ أو الاجتماعيّ،والاستقلال والإرادة في القرار السياسيّ، والتحرّر من الهيمنة أو التبعيّة الأجنبيّة في الاقتصاد والثقافة والعلوم من ناحيةٍ، ومتطلّبات العدالة الاجتماعية والرفاه الاقتصاديّ والتعايش السلميّ من ناحيةٍ أُخرى.

فإنّ هذه الأمـور وإن كانت قد تبدو متجانسةً في النظرة الأُولى لها، ولكنّ التـوفيق بين متـطلّباتها وضمان تحقيقها عمليّاً وواقعيّاً في الحياة الانسانية المعاصرة والمتداخلة يحتاج الى جهدٍ حضاريٍّ وسياسيٍّ وتضحويٍّ استثنائيٍّ، والى روحٍ معنويّةٍ عاليةٍ، خصـوصـاً وأنّ الحضـارة الغربية لازالت تزداد جفافاً وتصحّراً في معالجتها للمشكـلات الانسـانية، بسبب فقـدانها للعنصـر الـروحيّ والعلاقة بعالم الغيب، والارتباط بالله تعالى، الأمر الّذي لا يمكن معالجته إلّا من خلال الرسالة الاسلامية الّتي تمثّل بتكاملها الحلّ الصحيح لهذه المشكلات.

فقـد كان أحـد الأسبـاب الرئيسيّة لسقوط الشيوعيّة الّتي نادت بالعدالة الاجتماعية هو معاداتها للفطرة الانسانية، وخصوصاً الاتّجاه الفطريّ للإيمان بالله.

وكان أحد أسباب ظهور الرأسمالية الّتي نادت بالحرّية هو:الفراغ الّذي كانت تعيشـه المسيحيّة في معـالجتهـا للتـطوّر العلميّ والاجتماعيّ. لا يمكن معالجة هذه التنـاقضات إلّا من خلال رسالة الدين الذي يعالج المشكلات الانسـانية ـكالحرّية والعـدالـة الاجتـماعية والمسألة الروحيّة ـالى جانب العلاقة بعالم الغيب، وهذا هو خصوصيّة الرسالة الاسلامية.

ومن هنـا يبـدو التحـدّي الجديد في معالجة مشكلة العدالة الاجتماعية ،لأنّ المجتمـع الانسانيّ بعد سقوط أُسطورة الاشتراكيّة العلميّة (الشيوعيّة)، كأطروحةٍ لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة،والقضاء على مظاهر التمييز بين طبقات المجتمع، وإلغاء معالم الظلم والاستئثار والاستغلال الذي مارسته الرأسمالية الديمقراطية تحت

شعار الحرّيات العامّة والفرديّة، وتحقيق التطوّر من خلال استنفار وتوظيف الدوافع الذاتية والمصالح الخاصّة. بعد كلّ هذا تبرز الآن أخطار عظيمة في طغيان الظلم والاستغلال وبأشكالٍ جديدةٍ، وليس على حساب مجموعاتٍ وشرائح اجتماعيةٍ فحسب، بل على حساب شعوبٍ وأممٍ بشريّةٍ بكاملها. ومن خلال النظام العالميّ الجديد الذي أصبحت أمريكا وحلفاؤها فيه هي القوّة الوحيدة الّتي تحاول الهيمنة على العالم.

الثانية: قضيّة الصراع بين الاستكبار والاستضعاف، حيث لابدّ للحالة الإسلامية أن تتحوّل من حالة الدفاع وامتصاص الهجمات المتوالية الّتي تشنّها قوى الاستكبار العالميّ ضدّها، باعتبار أنّ الحالة الإسلامية كانت تعيش ضمن دائرةٍ ومساحة الاستضعاف العالميّ... لابدّ لها من التحوّل الى حالة المبادرة وتقديم الأطروحات المناسبة لحلّ مشكلات الإنسان، أو الوقوف على الأقلّ في المواجهة مع الاستكبار دفاعاً عن كلّ مستضعفي العالم الذين سوف يقعون ـ بطبيعة الحال ـ لقمةً سائغةً هيّنةً في يد الاستكبار العالميّ المنفرد؛ إذ لا يوجد من يدافع عن حالة الاستضعاف غير الأمّة الإسلامية، والحالة الإسلامية.

الثالثة: قضيّة النظام العالميّ الجديد الذي أصبح حقيقةً قائمةً من خلال التطوّر العلميّ والمدنيّ والعلاقات الإنسانية الجديدة، وبالتالي فلابدّ من بناء هذا النظام وتطويره باتّجاه التكامل الإنسانيّ وخدمة المسيرة المتطوّرة للبشريّة.

إنّ وجود نظامٍ إنسانيٍّ واحدٍ للبشريّة جمعاء هدف مقدّس، وأمل كبير تعيشه البشريّة منذ العصور الأولى للتأريخ، وقد بشّرت به الرسالات الإلهيّة، ولذا فمن الضروريّ أن يتمّ التحرّك بهذا الاتّجاه، ولكن بشكلٍ تكامليٍّ يحقّق أهداف البشريّة في تكاملها، من خلال ارتباطها بالله سبحانه وتعالى، والتزامها بعهودها ومواثيقها، وتجسيدها لفطرتها الأصيلة، وحبّها للخير والعدل والصلاح والرقيّ والتقدّم والاستقرار والأمن، والعلاقات الانسانية الّتي تسودها المحبة والود.

وعلى أساس هذا التطور نجد الحاجة الملحّة الى أن يقوم علماء الاسلام المفكّرون

وقادة الحركات الاسلامية وغيرهم من حواريّ هذه الأمّة بحملةٍ تعبويّةٍ واسعةٍ على المستوى السياسيّ والاعلاميّ والثقافيّ لطرح نظامٍ عالميٍّ جديدٍ متكاملٍ، يقوم على أساس العقيدة الالهيّة ومبادىء الاسلام الحنيف، المستنبطة من القرآن الكريم والسنّة النبويّة الصحيحة، يخاطب البشريّة جمعاء ويحلّ مشكلاتها ويملأ فراغها وخواءها، ويطلب منها الإيمان به والالتزام بأسسه وقوانينه. ولابدّ أن تبذل الجهود الخيّرة والتضحيات الكبيرة من أجل إيصال هذا (البلاغ) وهذه (الدعوة العالميّة) للبشريّة كلّها.

وعندما نتحدّث عن هذه الجهود والتضحيات والدعوة والبلاغ لابدّ أن نضع أمام أعيننا مسيرة الأنبياء والربّانيّين والأحبار والعلماء والصدّيقين في التأريخ الالهيّ، وخصوصاً سيرة سيّد الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه، والّتي تحدّث عنها القرآن الكريم كثيراً؛ فإنّ مثل هذه المسؤوليّة الكبيرة لا يمكن أن تتحقّق أهدافها إلّا من خلال هذه الجهود والتضحيات.

إنّ هذه القضيّة تمثّل قضيّةً من أهمّ التحدّيات المعاصرة الّتي يواجهها الانسان المسلم، وتواجهها الحالة الاسلامية وتكتسب أولوية في مجمل الحالة الاسلامية.

معالجة التحدّيات:

وبعد هذا الاستعراض للتحدّيات يبرز أمامنا هذا السؤال: كيف نعالج هذه التحدّيات الحضاريّة؟

ويأتي الجواب عن ذلك من خلال قضيّة (الوحدة الاسلامية) الّتي وضع أساسها القرآن الكريم، وعالجها أهل البيت - عليهم السلام - من خلال نظريّةٍ سوف نشير إلى معالمها في بحثٍ قادم.

ولكن بصورةٍ إجماليّةٍ نجد أنّ هذه المعالجة تأخذ بُعدين رئيسين:

البُعد النظريّ، والبُعد العمليّ.

وقد أشرت إلى البُعد العمليّ في الأسطر الماضية من خلال الاقتداء والتأسّي بمسيرة الأنبياء والربّانيّين والصالحين.

وأمّا البُعد النظريّ،فيمكن أن نجد معالمه في الحرّية الفكرية والسياسية الّتي تبنّتها نظريّة أهل البيت في الوحدة الإسلامية، حيث يمكن على المستوى الفكريّ العودة الى دراسة المصادر والمنابع الإسلامية، والتعرّف على عناصر القوّة فيها، واستنطاق هذه المصادر للجواب عن المشكلات الأساسيّة ضمن القوانين والضوابط الشرعية، وفتح باب الاجتهاد الصحيح،ونفض غبار الماضي عن النصوص الإسلامية.

وكذلك فسح مجال الممارسة السياسية الحرّة المقنّنة والمشروعة على المستوى الاجتماعيّ، والاتّصاف بسعة الصدر في فهم واحترام آراء العلماء من جميع المذاهب الإسلامية ونظريّاتهم ودراستها بشكلٍ موضوعيّ... فإنّ كلّ ذلك أمور ضروريّة في مواجهة هذه التحدّيات الحضاريّة.

ب: تطوير المضمون المعنويّ للحالة الإسلاميّة:

لاشكّ أنّ المضمون المعنويّ العقليّ والعاطفيّ الذي تملكه الحالة الإسلامية يمثّل أعظم طاقةٍ وأكبر قوّةٍ تمتاز بها الحالة الإسلامية في موقفها العامّ تجاه هذا الصراع الحضاريّ، لأنّ الإيمان بالله تعالى وبالرسالة واليوم الآخر، والمضمون الأخلاقيّ والتشريعيّ، ومشاعر الحبّ والولاء لله تعالى،والعداء للشيطان وكلّ معالم الشرّ، والخوف من العذاب،والأمل في الفوز بالجنة، والأهداف السامية النبيلة المتمثّلة بالرضوان الأكبر...هو القوّة الحقيقيّة الّتي تتنزّل عليها الملائكة﴿**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ**﴾[1].

---

(١) فصّلت: ٣٠.

وبذلك يصبح هذا المضمون المعنويّ والروحيّ أهمّ بُعدٍ في مستلزمات الموقف في هذه المواجهة، ومن هنا يكون تطوير هذا المضمون وتصعيده والارتقاع به أهمّ قضيّةٍ في هذا المجال.

ولا شكّ أنّ تعميق حالة الإيمان بالله تعالى والشدّ الروحيّ والعاطفيّ للإنسان المؤمن بالله وبالرسالة والرسول واليوم الآخر تأتي في مقدّمة أبعاد هذا التطوير.

وهذا الأمر يحتاج الى منهجٍ للعقيدة، وللتزكية والتربية النفسيّة والروحيّة، وهذا المنهج التربويّ للتزكية نجد معالمه في نظريّة أهل البيت في التزكية،وهو جانب مهمّ في معالجتنا لقضيّة الوحدة الاسلاميّة.

التمييز بين العقل والعاطفة :

ولكنّ الشيء الّذي قد نغفل عنه في فهمنا لهذا المضمون الروحيّ هو قضيّة العقل والعلم والتمييز بينهما وبين العاطفة والشعور.

إنّنا بلا شكٍّ بحاجةٍ إلى العاطفة والمشاعر الجيّاشة المتّسمة بالحبّ والولاء لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين، وهذه العاطفة تعتبر الطاقة الحركيّة الدافعة والشعلة السرمديّة الّتي لا تنضب. ولكنّ المواجهة الاسلامية بحاجةٍ في نفس الوقت أيضاً الى منهجٍ عقليٍّ وعلميٍّ في التخاطب والعمل والمواجهة،كما هي بحاجةٍ الى العواطف والمشاعر، بل أنّ هذه العواطف والمشاعر اذا أُريد لها الاستمرار والبقاء والثبات فلابدّ أن تقوم على أساسٍ عقليٍّ وعمليٍّ.وبالتالي فلابدّ من تصعيدها من الحالة العاطفية والشعوريّة الى المستوى العقليّ والعلميّ.

وهذا الأمر ـ بالاضافة الى أنّ النظريّة الاسلامية تؤكّده وتدعمه، حيث دعا القرآن الى التدبّر والتعقّل والعمل بمنهج العلم والحجّة ـ تفرضه طبيعة التطوّر التأريخيّ لمسيرة البشريّة الّتي بدأت تتحوّل الى هذا المنهج، ولابدّ لها أن تستقرّ عليه في المستقبل. وهذا ما يفسّر لنا ظاهرة اتّصاف الرسالة الاسلامية بالرسالة الخاتمة؛

لأنّ البشـرية وصلت في تطوّرها الانساني الى مستوى الاعتماد على العقل والعلم من ناحيةٍ، والرسالة الاسلامية هي رسالة العقل والعلم، والمنهج الذي يمكن للانسان أن يفهمه في كلّ أدواره المستقبلية من ناحية أخرى. إذن فهناك حاجة الى المناهج العلمية والعقلية في التعبير عن مواقفنا ، ولا بـدّ من الصعود بالحالة الاسـلامية من حالـةٍ بمجـرّد ردّ الفعـل والانفعـال تجاه العهـود الطويلة لاضطهاد الاسلام والمسلمين، والعدوان على القيم الاسلامية، ونهب ثروات الانسان المسلم واستغلال الانسان في العالم الاسلاميّ.. إلى غير ذلك من أسباب الظلم والضيم الذي تثير في الانسان مشاعر الحقد والمقت والثورة والرفض والتحدّي.

بل لابدّ من تحويل الحالة الاسلامية الى حالة الفعل الذي يتّسم بالثبات والتطوّر، وضمن الصيغ العلميّة والعقليّة في التحليل والتخطيط والبرمجة. ووضع الحلول لتشمل كلّ مجالات الحياة المهمّة ونقاط التماس الحارّة وقضايا الصراع والاضطراب الاجتماعيّ. والتي يمكن أن نشير الى بعضها في النقاط التاليه:

(١) الرؤية والبرنامج الاقتصاديّ الواضح الذي يكون قادراً على توظيف ثروات الأمّة واستثمارها وتعبئة طاقاتها الواسعة والكبيرة. وحلّ مشاكلها الاجتماعية والفردية. وتحقيق الرفاه المعيشيّ، والاستقلال الاقتصاديّ، والتوازن التجاريّ، والوفرة في الانتاج، والعدالة في التوزيع، والتكافل الاجتماعيّ. وحفظ القدرة على المواجهة الحضاريّة.

(٢) الخطّة والبرنـامـج الاجتماعيّ الذي يكون قادراً على معالجة قضايا الشبـاب. والمـرأة. والأسـرة بشكلٍ خاصٍّ. وتأثيرات التطوّر العلميّ والمدنيّ على الأوساط الاجتماعية. والاستفادة من هذه الطاقات الهائلة في خدمة التنمية. والابتعاد بها عن مساقط الانحراف والتبعيّة والشهوات. وتحقيق حالة الانسجام بين تطلّعاتها وأحاسيسها والصيغ الانسانية والشرعيّة والمُثل والقِيَم الالهيّة.

(٣) البرامج الثقافية والروحية الّتي تكون قادرةً على مواجهة تطوّرات الفكر الانسانيّ وتطلّعاته نحو الغيب والمجهول. من خلال التقدّم العلميّ وفرص الدراسات

العلمية المعمّقة والامكانات الهائلة في المعلومات والاحصاءات والوسائل، وبالتالي التيارات الثقافية الأخرى الّتي تعتمد بشكلٍ اساسيٍّ على عناصر الشيطان والهوى، وإثارة الغرائز والشهوات،وسيطرة الملذات والمنفعة الشخصيّة.

إنّ تقديم مثل هذه الرؤية العلمية -والّتي تعتمد على مخاطبة العقل الانسانيّ وتربية إرادته والجانب الروحيّ والمعنويّ فيه - هو المنهج النظريّ السليم الذي لابدّ للحالة الاسلامية أن تقدّمه للمجتمع الانسانيّ في هذه المواجهة.

ج: الوحدة الإسلامية:

تعتبر الوحدة الاسلامية من أهمّ مستلزمات الوقوف في وجه هذا الصراع الحضاريّ الّتي يجب على المسلمين جميعاً والحركة الاسلامية بشكلٍ خاصٍّ الاهتمام بها، وتوفير ظروفها وتبيين مناهجها وأساليبها والعمل على تحقيقها، بل يمكن أن نقول، إنّها الأرضيّة والقاعدة الّتي يمكن أن تقوم عليها جميع المستلزمات الأخرى.

ولا شكّ أنّ الرغبة الأكيدة في نفوس المسلمين،والأمل الكبير الذي يعيشه أبناء الأمّة الاسلاميّة لتحقيق الوحدة، يشكلّ أفضل أرضيّةٍ يمكن أن يقام عليه بناء الوحدة الاسلامية، حيث تتطلّع الأمّة بإيجابيّةٍ لإقامة هذا البناء.

كما أنّ أعداء الاسلام والأمّة الاسلامية يعملون باستمرارٍ من أجل التركيز على نقاط الخلاف وإبراز معالم التناقض والفرقة بين أبناء الأمّة، بل يضعون العدسات المكبّرة في كثيرٍ من الأحيان، ويطلقون الأصوات المنكرة،ويملأون الدنيا ضجيجاً من أجل تأكيد ذلك.

كلّ هذا يؤكّد حقيقةً لابدّ من الاهتمام بها في مسألة الوحدة، وهي،تحويلها من حالة الشعار والعواطف والمشاعر المحبوبة الى عملٍ هادفٍ له مبرّراته ومجالاته الواضحة، لأنّ الوحدة الاسلامية ليست مجرّد رغبةٍ أكيدةٍ وأملٍ كبيرٍ فحسب، بل هي عمل واجب من الناحية الشرعية والاسلامية، وفي نفس الوقت ضرورة من ضرورات

الحياة الإسلامية،وشرط من شروط القدرة على المواجهة في الصراع الحضاريّ.

أ ـ مبرّرات الوحدة الإسلامية :

وعندما نطرح موضوع مبرّرات الوحدة الاسلامية يمكن أن نشير إلى نقاطٍ ثلاث:

الأولى: أنّ الوحدة الاسلامية توفّر القدرة الحقيقيّة الّتي يمكن أن يستند اليهـا المسلمون في صراعهم الحضاريّ بعد الله سبحانه. فإنّ الأُمّة الاسلامية وإن كانت تمتلك طاقاتٍ بشريّةً كبيرةً،وإمكاناتٍ ماديّةً هائلةً، ومواقع استراتيجيّةً هامّةً. وروحَ معنويّةٍ عاليةً،وحضارةً ونظريّةً عقائديّةً وفكريّةً متكاملةً في نظرتها الى الحياة... ولكن بدون هذه الوحدة بين أطرافها وأشلائها سوف تتحوّل ـ كما هي الآن ـ الى مجرّد فريسةٍ للأعداء الّذين يملكون كلّ هذه الامكانات المادّية والشيطانيّة الكبيرة والهائلة. ويمدهم رصيد من الهوى والرغبات والشهوات وحبّ الجاه والسلطان القائم في نفوس الضعفاء المضلّلين الشرسين من أبناء الأُمّة نفسها.

أو تتحوّل الأُمّة إلى إفراغ طاقاتها في الصراعات الداخلية والجانبية بعيداً عن الأهداف الحقيقية لها.

الثانية: أنّ الوحدة الاسلامية يمكنها أن توفّر فرصاً كبيرةً وواسعةً للبحث والتقصّي والاجتهـاد والاستنبـاط للنظريّة الاسلامية بما يخدم مواجهة التحدّيات الفكرية والنظرية،ومعالجة المشكلات الانسانية الّتي خلقتها الحضارة المادّية والتطوّر العلميّ والمدنيّ. فإنّ مثل هذا التطوّر في الأبحاث والدراسات والفهم إنّما يمكن أن يحصل في ظلّ الاستقرار والتفاهم وحرّية الرأي واحترامه، وتكامل الجهود بعضها الى جانب البعض الآخر.

الثالثة: أنّ الوحدة الاسلامية يمكنها ـ أيضاً ـ أن توفّر فرص التطوّر والنموّ في العالم الاسلاميّ على المستويين المادي ـ بجميع أبعاده ـ والمعنوي. وبذلك يمكن

للنظرية الإسلامية أن تثبت من خلال تحقيق النموذج الاجتماعيّ الإسلاميّ القدوة والمتطوّر، القادر على حلّ المشكلات الاجتماعية، فإنّ التكامل الاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ والروحيّ والاجتماعيّ بين أطراف الأمّة الإسلامية وإمكاناتها المتوزّعة سوف يحقّق ذلك الى حدٍّ بعيد.

وبذلك يمكن للوحدة الإسلامية أن تساهم في خدمة الإنسانية والتطوّر الحضاريّ للبشرية جمعاء في نفس الوقت الذي تحقّق فيه أهدافها على مستوى الأمّة الإسلامية.

ب: مجالات الوحدة الإسلامية:

ومن أجل إكمال الصورة في الوحدة الإسلامية لابدّ أن نبيّن منذ البداية، أنّ المقصود من الوحدة الاسلامية ليس هو تحويل جميع النظريّات العقائدية والاجتهادات الفقهية والاراء السياسية للمسلمين الى نظريّةٍ واجتهادٍ ورأيٍ واحد. وإنّما المقصود من ذلك هو معالجة مجمل القضايا الأساسيّة الّتي تهمّ المسلمين بموقفٍ واحدٍ منسجم يحقّق هذه الوحدة بينهم، وبالتالي يوضّح على أرض الواقع مبرّراتها السابقة. ويمكن تلخيص هذه القضايا في المجالات التالية:

الأول: النظرية الكلّيّة العامّة لدور الدين في الحياة الإنسانية، وأنّه هل هو مجرّد علاقةٍ روحيّةٍ والتزاماتٍ قلبيةٍ بين الإنسان وربّه، وممارساتٍ عباديّةٍ وسلوكٍ أخلاقيٍّ يمارسه الإنسان؟ أو أنّ دور الدين أوسع من ذلك وأشمل، بحيث يعالج الحياة السياسية للإنسان بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والعلاقات الإنسانية.. وكذلك دور الشريعة الإسلامية في تنظيم هذه الحياة.

وعندما نتحدّث عن النظرة الكلّيّة لا نقصد بطبيعة الحال المواقف السياسية التفصيلية الّتي تتّخذها هذه الجماعة أو تلك، فإنّ ذلك يدخل في مجال الاجتهادات المتنوّعة

ولا شكّ أنّ هناك شبه اتّفاق عامّ بين العلماء والمفكّرين المسلمين حول هذه النظرة الكلّيّة، بالرغم من الإثارات ذات الطابع السياسيّ الّذي تصطنعه الاتّجاهات السياسية للدول المعادية،أو الأشخاص الّذين يقعون تحت تأثيرها السياسيّ.

الثاني: الموقف العامّ تجاه الحقوق الانسانية العامّة في الفكر والرأي والعمل السياسيّ،والممارسة العباديّة للمسلمين،والحقوق المدنيّة لأتّباع المذاهب الإسلامية في العالم الاسلامي، بحيث لا يجوز حرمان أتّباع هذا المذهب أو ذاك من هذه الحقوق العامّة والّتي يشتركون فيها مع بقيّة المواطنين المسلمين لمجرّد انتمائهم الى هذا المذهب أو ذلك. وأن لا يتحوّل عامل الانتماء المذهبيّ الى امتيازٍ أو نقطةٍ أو عيبٍ أو ضعفٍ لصالح الأشخاص أو ضدّهم.

الثالث: النظرة الكلّيّة تجاه أعداء الإسلام الأساسيّين،سواء على المستوى العقائديّ مثل،حركة الإلحاد والتحلّل من الالتزامات الأخلاقية الفطريّة.

أو على المستوى السياسيّ ،كحركة الكفر العالميّ المتمثّلة بقوى الهيمنة والتسلّط والاستغلال القائمة على أساس المصالح والمنافع المادّية. بعيداً عن جميع القِيَم والمُثُل الانسانية والمصالح والمنافع المتبادلة.

وكذلك قوى الصهيونيّة العالمية والصليبية الطائفية الحاقدة الّتي تعمل ليلَ نهارَ في سبيل الكيد للمسلمين، أو نهب المزيد من أراضيهم وثرواتهم انطلاقاً من الأحقاد التأريخية.

إنّ هذه القوى الشيطانيّة بما تملك من وسائل مادّيةٍ للتضليل والإغراء والإمكانات السياسيةَ والعسكرية والعلمية لممارسة مختلف الضغوط النفسية تمثّل العدو الالدّ للمسلمين الّذي يجب الحذر منه، وبالتالي لابدّ من تشخيصه ومواجهة أساليبه وأضاليله النفاقية.

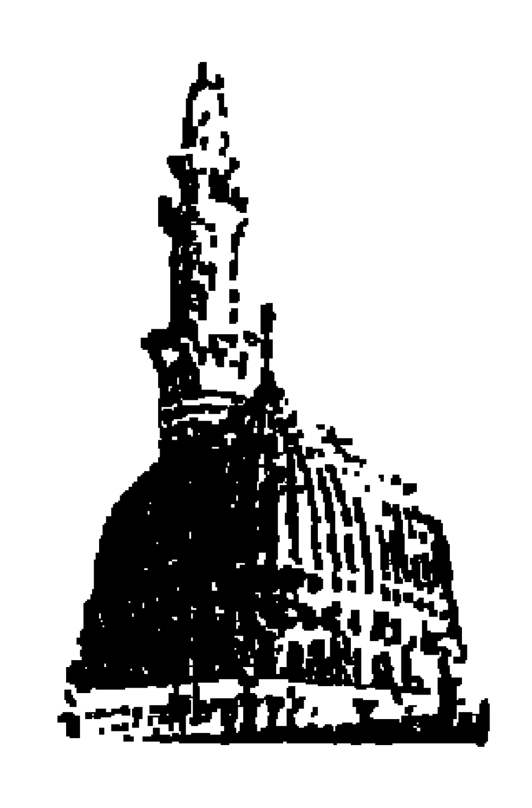
الرابع: الخلافات المذهبية الّتي لابدّ من توحيد النظرة الكلّيّة والمنهج الّذي يتمّ على أساسه التعامل معها؛ فإنّه لا معنى لافتراض الوحدة في هذا المجال على أساس توحيد المذاهب الإسلامية في مذهبٍ واحدٍ مشتركٍ، فان هذا المنهج في الوحدة

غير واقعيٍّ،بل هو غير منطقيٍّ. وإنّما لابدّ من وضع المنهج على أساس احترام آراء الآخرين من اصحاب المذاهب وممارساتهم العبادية والشخصية أوّلاً، وتوحيد مناهج البحث وأساليب النقاش والنقد بعيداً عن النوايا والظنون والشبهات ثانياً.

وسوف نطرح في آخر هذا البحث المنهج الّذي نراه صحيحاً وقادراً على معالجة موضوع الوحدة في هذا المجال.

الخامس: توحيد النظرة الكلّيّة الى صيغة الحكم الاسلاميّ ودوره في الحياة السياسية والانسانية،بحيث لا يكون هناك تناقض في الصيغ المطروحة للحكم،كما هو الحال في معالجة هذا الجانب في العالم الديمقراطيّ،فإنّه بالرغم من وجود صيغٍ متعدّدةٍ في بلدان العالم الديمقراطيّ ولكنّها متّفقة في أساسيّات ومقوّمات النظرة الكلّيّة للحكم تشترك فيها كلّ هذه الصيغ،ويتّفق عليها الديمقراطيّون. والنظرية الاسلامية من خلال تراثها الشرعيّ وتجاربها الطويلة قادرة على استيعاب الصيغ المتعدّدةمنها.

ولا شكّ أنّ الأمّة الاسلامية في مجال توحيد الموقف السياسيّ تحتاج الى قيادةٍ واحدةٍ مركزيّةٍ يمكن أن تبرز من خلال حركة الواقع العمليّ عندما تتوفّر ظروف هذه الوحدة وتتحقّق مستلزماتها.



الفرق بين الحق والحكم في الفقه الامامي (١)

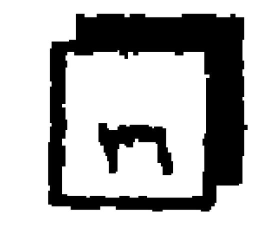
سماحة الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية

حينما وصلتني الدعوة من «ندوة الحقوق في الاسلام» خطر لي أن أتحدَّث فيها بحديثٍ عن إحدى المسائل الفقهية المهمّة التي شغلت بال الباحثين عندنا في الحوزات العلمية كثيراً، مصطحباً معي الإخوة الحضور في الندوة الى إحدى حلقات الدرس في المرحلة النهائية المعبرَّ عنها بـ(البحث الخارج) في قبال ما يُدرَّس في الكتاب، وهي نظير المحاضرات الجامعية، وهذه الحلقات لا تحدَّد بوقتٍ معيّنٍ للخوض في مسألةٍ أصوليةٍ أو فقهية، بل ربّما يستغرق البحث فيها أياماً أو أسابيع، حيث يتطرّق الأُستاذ الى المسألة سابراً أعماقها، سارداً الأقوال والوجوه المحتملة فيها، ثمّ يتعرّض للنقض والدَحض وللردِّ أو القبول، ويشاركه الطلبة المحدِقون حوله بالامعان في أجواء البحث ليختاروا لأنفسهم أحد تلك الوجوه والأقوال، أو يرفضوها جميعاً بما يعنّ لهم رأيٍ مستحدث.

---

(١) بحث طرحه في ندوة (الحقوق في الاسلام) المنعقدة في الأردن.



ولا يكتفي الطلبة بالحضور في حلقة الدرس فحسب، بل ربّما يُقبلون على ما يقرِّره أحد نظرائهم المتفوِّقين، ويسمّى هذا (تقريراً) ومن يمارسه (مقرِّراً)، وهو نظير (المُعيد) في سالف الأزمان،وهو الذي كان يكرّر الدرس للطلبة.

ويقوم هؤلاء الطلبة بطرح البحث ومذاكرته بينهم على شكل مجاميع صغيرةٍ تتكوّن من طالبين أو ثلاثةٍ بعد الفراغ من الدرس، ثمّ يدوّنونه،وربّما يَطبعونه تحت عنوان (تقريرات درس الأُستاذ) ويَعرضونه على الأُستاذ،فيوقّع في أوّله بخطّه إقراراً واعترافاً بمرتبة علم التلميذ،أو بلوغه درجة (الاجتهاد) المطلق أو دونه، وهو بمثابة شهادةٍ من الأُستاذ للتلميذ.

والمسألة الّتي وقع اختياري عليها هي (الفرق بين الحقّ والحكم)، وهذا ليس ببعيدٍ عن موضوع الندوة. وقبل الخوض فيها نمهِّد لها مقدّمةً نبيّن فيها سرّ اختلاف الفقهاء اختلافاً فاحشاً في تعريف العقود وما يرجع اليها مثل الملك والمال.

المقدمة

إنّ المفاهيم التي تَحكي عنها الألفاظ على أربعة أقسام:

الاول: الحقائق الخارجيّة الّتي لا دخل لاعتبار الإنسان فيها وتصويرها في الذهن، وهي بحسب النظر البرهانيّ عند الفلاسفة قسمان: جوهر وعرض، ويعبِّرون عن أقسامها بالمقولات العشر.

الثاني: المفاهيم الذهنيّة: أي ما يتصوّره الذهن عن تلك الأُمور الخارجية والّتي يعبَّر عنها بالوجود الذهنيّ،إذ أنّه موجود في صقع الذهن انعكاساً عمّا هو خارج الذهن.

الثالث: المفاهيم الّتي لا وجود لها عيناً إلاّ بانتزاعها عما يلازمها في الخارج، ويُعبَّر عنها بـ(المعقولات الثانية) وهي موضوع البحث في علم المنطق،وفي قسم المباحث العامّة في الفلسفة، وهذا القسم موجود في ظلّ وجود القسمين الأوّلين، بحيث

لا يكاد ينكره من تصوّره، وهو من الملازمات العقلية مثل الزوجيّة للأربعة والفرديّة للثلاثة. بل يسري هذا الى جميع الأعداد من الواحد الى ما لا نهاية، فإنّها ليست موجودةً في الأعيان، بل ملازمة لها عقلاً، أي كلّما عقل الإنسان تلك المفاهيم الخارجيّة يعقل معها هذه المفاهيم المُنتَزعة بالضرورة، وليس له أن يعقل ويعتبر خلافها، فليس للعقل أن يتصوّر الأربعة فرداً والثلاثة زوجاً.

الرابع: الاعتبارات المحضة الّتي لا وجود لها خارجاً ولا ذهناً ولا في ظرف الملازمة، إلاّ في الاعتبار البشريّ، وليس لها وجود سوى هذا الاعتبار الذي يعتبره الإنسان لحاجةٍ ماسّةٍ في اعتبارها في حياته الاجتماعية، وليست هي أوهاماً صرفة لا واقع لها ولا فائدة فيها، بل هي موجودة في اعتبار العقلاء يرتّبون عليها آثاراً شتّىً لا تقلّ عن آثار الأشياء الواقعيّة، وذلك مثل الملكيّة والمالية للأشياء.

وهذا القسم من المفاهيم هو مِحْور كثيرٍ من المسائل الشرعيّة التي تشمل المعاملات والأحكام، سواء التكليفيّة منها والوضعيّة؛ فالأحكام التكليفيّة الخمسة وهي: الوجوب وأخواته ليست سوى اعتبار الشارع شيئاً من العبادات والمعاملات واجبةً أو محرّمةً أو غيرها.

والاحكام الوضعية: مثل الصحّة والفساد، والشرطية والسببية، والاقتضاء والمنع، الى غيرها مما شاع في الفقه والاصول والحقوق وفي حقّل الحكومة والسياسة والمعاهدات ونحوها.

ويعبَّر عن هذا القسم بالاعتبارات المحضة؛ فرقاً بينها وبين الثلاثة الأُولى، حيث إنّ لها نحواً من الوجود خارجاً أو ذهناً لا يتوقّف على الاعتبار.

وهذا البحث يكتمل بالتنبيه على أُمور:

الأول: يجب أن يكون في الاعتبارات غرض معقول للعقلاء ينتفعون بها في حياتهم الاجتماعية، فلا اعتبار بها إلاّ في ظرف الحاجة اليها ووجود الفائدة فيها. ففي الوقت الذي كان نوع الانسان منحصراً في آحادٍ معدودةٍ، وكانت الدنيا بما فيها من الخيرات والثمرات تحت يده يأكل منها رَغَداً حيث يشاء، لا ينازعه فيها أحد ـ حين

ذاك ـ لم يكن في اعتبار الانسان أنّ شيئاً ملك أو مال له. فلمّا كثرت النفوس وضاقت عليه الأرض بما رَحُبَت، وظهرت المعارضات وعمّت المنازعات حول الأرض والشجر والماء والكلاء والأنعام والمتاع، حينذاك، تأتّى للإنسان أن يَحلّ المشكلة معتبراً اختصاص كلّ نفسٍ بشيءٍ منها؛ كما مسّت الحاجة الى اعتبار الأسباب الناقلة للملك من نفسٍ لأُخرى مثل البيع والإجارة والدَين، والعارية، والرهن إلى كثيرٍ من أمثالها، كما شاعت التقاليد في أسباب الملك من الحيازة أو الشراء أو الإرث ونحوها.

الثاني: أنّ الاعتبارات في أصلها هي تقاليد بشرية مارستها الأقوام طيلة حياتها، وبَنَتْ عليها نظام معيشتها ولا يعلَم لها واضع خاصّ. كما أنّها لا توجد لها حدود متميّزة، وإنّما هي مفاهيم مبهمة حتّى عند من يعتبرها من الناس، ثمّ تصل النوبة الى الرؤساء والملوك والقادة ممّن له سلطان على الناس، حتّى انتهى الأمر الى الحكماء المُقَنّنين والأنبياء المُرسَلين، حيث حَملوا على عاتقهم تنظيم المجتمع البشريّ بِسَنّ قوانين وأحكام. وينبغي أن نلتزم فيما وضعوه بشروطٍ وحدودٍ أكثر ممّا تلتزم به التقاليد العامّة ولاسيّما في حَقْل شريعة السماء؛ حذراً من اعتقاد نقصٍ أو لغوٍ في ما صدر عن الأنبياء عليهم السلام.

الثالث: أنّ كثيراً من العناوين الشرعية في غير العبادات سواء العقود والإيقاعات والأحكام كانت في الأصل تقاليد بشريّةً، وجاء الدين فاعتبرها وأمضاها حسب التقاليد، أو رفضها رأساً، لما رأى فيها من الفساد، أو تصرّف فيها بإضافة شرطٍ أو قيدٍ اليها حتّى بلغت الى هذا الحدّ من الكمال، ربّما لم يكن يصل اليه العقل البشريّ لولا الشريعة.

وهذا هو المراد من قولهم: «إنّ المعاملات إمضائيّات» فليست هي من صنع الدِين؛ فقد أحلّ الله البيع وحرّم الربا، والبيع هو البيع عند الناس والربا كذلك، فالدِّين إنّما حرَّم وأحلَّ ما شاع عند الناس ولم يخترعه، بل لا يوجد شيء من المعاملات يختصّ به الدين من غير أن يَسبقه تقليد بشريّ عامّ أو خاصّ، سوى ما نَدَب إليه الدين مثل القرض الحسن والهبات ونحوها؛ كما أن بعض الحقوق والأحكام

في غير المعـامـلات كذلك - والظاهر أنّ كثيراً منها جاء به الإسلام - لم يسبقه سابق كأحكـام الارث الخاصة والقضاء الاسلاميّ الى غيرها، وإن لا ننكر وجود نحـو من الارث والقضاء قبل الاسلام.

وأمّا العبادات: فقد كانت موجودةً في الأديان السماويّة بنفس الأسماء كما يشهد به القرآن، إلّا أنّ الدين الاسلاميّ مع الاحتفاظ على الأسماء تَدَخّل في كيفيّة العمل، فغيّر وبدّل منها ما شاء، وحرّم منها ما شاء، وربّما أضاف إليها أشياءً حسب ما اقتضته الحكمة الإلهية ممّا ليست في وسع الانسان الإحاطة به.

والظاهر أنّ التقاليد الّتي كانت متّبعةً في جزيرة العرب هي الّتي بَنى عليها الاسلام نظام المعاملات، فاعتبرها إطلاقاً، أو رفضها إطلاقاً، أو قيّدها بقيودٍ وشروطٍ، أو اعتبر ما يشابهها حتّى كَمُلَتْ ووافقت المصلحة تماماً بما يَخرج تشريعها عن طاقة البشر. والتقاليد الجارية في غير الجزيرة لابد أن تُطَبّق على ما أمضاه الشارع فيُرفَض ما عداها. وهذا ما قام به علماء المذاهب الفقهية في الاسلام.

وكذلك التقاليد الحادثة في عصرنا في حَقْل الحقوق والمعاملات مثل التأمين واليانصيب وأحكام البنوك وغيرها ـ وهو كثير ـ لا ينبغي رفضها رأساً بحجّة عدم وجودها في الفقه الاسلاميّ، بل يجب على الفقيه أن يزنَها بميزان الفقه، وفي مثلها تظهر ثمرة فتح باب الاجتهاد، وأنّه ضرورة لابدّ منها في الإجابة على الحوادث على نطاق جميع المذاهب الاسلامية، وكما تعلمون، فإنّ باب الاجتهاد مفتوح عند الاماميّة الى الآن في جميع الأحكام، سوى الضروريّات وما اتّفق عليه المسلمون، من غير أن يمنعهم تقليد سابق لمجتهدٍ من العلماء السابقين عن إبراز رأيٍ جديد.

الرابع: لمّا كانت المفاهيم الشرعية في المعاملات مأخوذةً غالباً عن التقاليد العـامّـة للناس ولم تكن واضحةً ومحدّدةً عندهم، ولا يُعلَم كيف اعتبرها الناس أو الشارع، فلذلك اختلفت آراء الفقهاء في تعريفها، وطال الشِجار بينهم في تحديدها، فالبيع مثلاً عُرِّف تارةً بـ(مبادلة مال بمال) وأُخرى بـ(تبديل مالٍ بمالٍ) وثالثةً بـ(نقل المال بعوض) ورابعة بـ(تمليك العين بعوض) ـ وهو الأشهر بين المتأخّرين من فقهائنا ـ

وخامسة بـ (انتقال المال بعوض) وسادسةً بـ(إنشاء التمليك بعوض) وسابعةً بـ(أنّه عقد يقتضي بعض ما ذُكِر) الى غيرها من الأقوال. وربّما يتعجّب الباحث من سعة شقّة الخلاف وتضارب الآراء في مثل هذا الأمر العامّ البيّن لكلّ رجلٍ عاميّ كيف تطرّق الخلاف فيه الى هذا الحدّ بما عندهم من النقض والابرام في كلّ واحدٍ منها؟ فيتبادر الى خلده بأنّها تعريفاتٍ لفظيّةٍ من قبيل (شرح الاسم) ويُنكر أن يكون هناك خِلاف جوهريّ، وليس كذلك؛ ولو كان الأمر كما زُعِم فما وجه هذه الإطالة فيها بالرّد والإبرام بين الأئمّة الأعلام؟

بلغني أنّ أحد المدرّسين الكبار بعد أن صرف أياماً في تحديد البيع أنشأ في ختام البحث شعر الحكيم السبزواريّ في تعريف الوجود:

مفهومُهُ مِنْ أظهرِ الأشياء وكُنْهُهُ في غايةِ الخفاء

والواقع أنّ اختلافهم في الأغلب إنّما نشأ عن جهلهم بما اعتبره العرف العامّ، ثمّ بما اعتبرته الشريعة الغرّاء، وليس الخلاف دائماً في (شرح الاسم) ولا هو من البحث اللفظيّ في شيءٍ إلّا القليل منها. وبعد هذه المقدّمة[1] ندخل في صَميم الموضوع:

الفرق بين الحق والحكم

طرح الفقهاء عندنا هذا البحث للفرق بين ما يقع من الحقوق الشرعيّة عوضاً أو معوّضاً في البيع ونحوه، وبين ما لا يقع، لاتّفاقهم على أنّ ما كان حكماً شرعيّاً لا يقبل المعاوضة عليه، وما كان حقّاً فهو قابل لها إلّا ما منع منه الشرع.

وحاصل ما حقّقوه: أنّ الفرق بينهما مفهوماً واضح ومصداقاً صعب. بيان ذلك:

(١) تلخيص من رسالةٍ لي باسم «المعيار في الحدود الفقهية» ألّفته حين حضوري درس الأستاذ الأكبر فقيد الاسلام السيّد محمّد الحجّة الكوهكمريّ في قم بلد العلم والايمان الذي تكوّنت بها الثورة الاسلامية في إيران بقيادة زعيمها الإمام الخمينيّ رحمه الله.

أنّك تجد في أبواب الفقه حقوقاً كثيرةً: ففي البيع،حق القبض والإقباض، وحقّ الشفعة، وحقّ الخيار؛ وفي الأراضي،حقّ التحجير،وحقّ الشرب،وحق المرور؛ وفي الرهن،حقّ الرهانة؛ وفي المكان،حقّ السبق، فمن سبق الى مكانٍ من الأماكن العامّة فهو أحقّ به؛ وفي الدّين،حقّ الغرماء في تركةالميّت، وفي النفس،حقّ القِصاص، وفي الطفل،حقّ الحِضانة، وفي الزوجة،حقّ القَسم،وحقّ المضاجَعَة،وحقّ النفقة، وفي الوالدين والأولاد،حقوقهما، وفي الوالي والرعيّة،حقّهما، وفي أقارب الميّت،حقّ الإرث الى كثيرٍ من أمثالها.

فهذه الحقوق وامثالها أيّ منها قابل للنقل والانتقال بعوضٍ أو بغير عوضٍ أو للإسقاط، وأيّ منها لا يقبل ذلك؟ وما هو الفارق بين القسمين في واقع الأمر؟

الفارق بينهما في اعتبار بعض الفقهاء[٢] أنّ ما يقبل النقل وغيره هو حقّ، وما لا يقبله هو حكم شرعيّ،وهذا يتوقّف على تعريف كلٍّ من الحق والحكم.

فالحقّ نوع من السلطنة للشخص على شيءٍ يتعلّق بعينٍ أو بعقدٍ. فالأوّل، كحقّ التحجير وحقّ الرهانة وحقّ الغُرَماء في تركة الميّت، والثاني، أي،المتعلّق بعقدٍ مثل،حقّ الخيار وحقّ الشفعة،حيث إنّ ذا الخيار وصاحب الشفعة لهما الحقّ في فسخ العقد،لاستيفاء حقوقهما المتعلّقة بالمبيع والثمن.

ومن الحقوق ما هو سلطة على شخصٍ،كحقّ القصاص، وحقّ الحِضانة، وحقّ القَسم ونحوها، ويمكن أن يقال،إنّ الحقّ مرتبة ضعيفة من مراتب المِلك أو نوع منه، وإنّ صاحب الحقّ مالك لشيءٍ ويكون أمره اليه، كما أنّ مالك الشيء عيناً أو منفعةً مسلّط عليه ويكون أمره بيده.

فلنلاحظ حقّ الخيار في العقود اللازمة،حيث جَعَل الشرع لصاحب الخيار حقّاً، وحقيقته،أنّه جَعَل للمتعاقدَين أو لأحدهما سلطةً على العقد أو على متعلّقه وحَكَم

(٢) هو العلّامة الطباطبائيّ اليزديّ صاحب العروة الوثقى في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأنصاريّ، ص٥٥.

بأنّه مالك لأمره، فله الإمضاء والفسخ، وله الردّ والاسترداد.

وأمّا الحكم، فإنّه مجرّد رخصة أو إلزام في فعل شيءٍ أو تركه، أو الحكم بترتّب أثرٍ على فعلٍ أو تركٍ، وذلك مثل: الحكم بالجواز في العقود الجائزة، فإنّه مجرّد ترخيصٍ من الشارع للمتعاقدَين بفسخ العقد أو إبقائه، ولا تعتبر هناك سلطة جَعَلها الشارع لأحد الطرفين أو كليهما. والحكم بالجواز فيها نظير الحكم بإباحة شرب الماء وأكل اللحم، ومعلوم أنّ مثل هذا لا يعتبر سلطةً للشخص على شرب الماء وأكل اللحم، بل ليس إلّا حكماً شرعيّاً محضاً. فلا يقال: إنّ الإنسان المكلّف له حقّ في الماء واللحم بمجرّد حكم الشرع بجواز الانتفاع بهما، والماء واللحم في محلّ البحث ليسا إلّا أنّهما وقعا مورداً ومتعلّقاً للحكم.

وبالموازنة بين الجواز في العقود اللازمة الّتي فيها خيار للطرفين أو لأحدهما وبين الجواز في العقود الجائزة رأساً نستطيع أن نفهم ونعقل الفرق بين الحقّ والحكم، وأنّ الشارع اعتبر في العقود اللازمة سلطةً لذي الخيار على العقد أوّلاً وبالذات، وعلى العوضين ثانياً وبالعرض لتعلّق العقد بهما، وأمّا في العقود الجائزة، فلم يعتبر الشارع سلطةً لأحد الطرفين، سوى أنّه أجاز لهما فسخ العقد. فالفارق بينهما هو كيفيّة اعتبار الشارع لهما، والمرجع في ذلك الأدلّة الشرعيّة، وفي كثيرٍ من الحقوق والأحكام المرجع هو العرف العامّ. فللشارع أن يعكس الأمر ويعتبر في الحقوق اللازمة حكمه بالجواز، وفي العقود الجائزة له أن يجعل سلطةً للطرفين على فسخه، ولا مانع عقليّ من ذلك أصلاً، إلّا أنّ المفهوم من سياق الأدلّة أو من نظر العرف هو الفرض الأوّل.

وحاصل الفرق: أنّ الشارع جعل سلطةً لذي الحقّ في الحقوق، وحَكَم بحكمٍ تكليفيٍّ في الأحكام من دون جعل سلطةٍ فيها لأحد.

ولا ينبغي الغفلة عن نكتةٍ وهي: أنّ نفس الخيار هو حقّ لذي الخيار، أمّا تشريعه من قبل الشارع فهو حكم، فإنّ الأحكام على قسمين: تكليفيّ (وهو الأحكام الخمسة) ووضعيّ وهو كثير، والحكم بالخيار حكم وضعيّ ينتزع منه حكم تكليفيّ، وأمّا الحكم بالجواز فهو: حكم تكليفيّ قد ينتزع منه حكم وضعيّ وهذا هو الفارق بين الأمرين.

ثمرة البحث:

وأمّا الثمرة في هذا البحث: أنّ الحكم لا يَقبل الانتقال قطعاً، وهذا من القضايا الّتي قياساتها معها، لأنّ أمر الحكم بيد الحاكم، وليس للمحكوم عيه إسقاطه ولا نقله؛ لأنّ المفروض أنّه لم يجعل له السلطة على شيء، ولم يُملّكه حقّاً حتّى يكون أمره بيده. وإسقاط الحكم أو نقله تدخّل من العبد في سلطان الربّ، فكما لا يجوز أن يقول أحد: إنّ شرب الماء جائز لي فأُجوّزه لفلان، كذلك ليس لأحدٍ أن يقول في عقدٍ جائزٍ كالهبة غير المعوَّضة: إنّه يجوز لي الرجوع في هبتي فأُجوّزه لغيري، أو يقول: الرجوع جائز لي وأنا أُسقطه وأُحرّمه على نفسي، فإنّ ذلك تشريع للحكم، وهو محرّم كالبدعة في الدين تماماً. نعم، لو كان الحكم معلّقاً على موضوعٍ وكان المكلّف داخلاً في ذلك الموضوع فله الخروج عنه ليرتفع الحكم، كما لو وقف الرباط على المسافرين وكان هو مسافراً ثمّ توطّن في المحلّ فيسقط عنه الحكم، لكنّه ليس من باب الإسقاط، بل من قبيل تبديل الموضوع وبينهما بون بعيد.

هذا شأن الحكم، وأمّا الحقّ ـ لمّا كانت حقيقته عبارةٌ عن سلطةٍ للإنسان على شيء أو على شخص ـ فمقتضى طبيعته جواز نقله وإسقاطه، لأنّ المفروض أنّ صاحب الحقّ جُعِل مالكاً للأمر ومُسلّطاً عليه، ومعنى ذلك أنّ الأمر بيده يتصرّف فيه بما يشاء ما لم يشمله منع من الدين الّذي فَرَضَ له هذا الحقّ. فهذا يُشبه تماماً ما يَملكه الإنسان من الأرض والمتاع، حيث إنّ معنى ملكه له أنّ أمره بيده، فله أن يعمل فيه بما يشاء إلّا ما ورد النهي عنه؛ مثلاً، للإنسان أن يبيع متاعه ممّن يشاء، وليس له أن يفسده أو يهدمه عبثاً، لأنّه إسراف محرَّم، ولا أن يبيع ـ مثلاً ـ سيفه وسلاحه الى المُحارب للدِّين، للنهي عنه، ولأنّه خسارة وضرر على الاسلام والمسلمين، أو يبيعَ المصحف ـ مثلاً ـ الى الكافر، للنهي عنه، ولأنّه إهانة للمصحف، وله أمثلة شتّى.

وبالجملة: فالحقّ بحسب طبيعته يقبل النقل كما يَقبل الإسقاط مثل الملك تماماً، فاذا شمله منع فهو لأحد أمرين:

الأول: أنّ الشارع الحكيم لاحظ مفسدةً في النقل أو الإسقاط فحرّمه كما

عرفت.

الثاني: أن يكون هناك قصور في الحقّ بحسب جعل الشارع،مثل،أن يكون الحقّ متقوّماً بشخصٍ خاصٍّ،كحقّ التولية في الوقف وحقّ الوصاية وحقّ الحضانة، فإنّ الواقف أو الموصي اذا كلّف شخصاً معيّناً للقيام بأمر الوقف أو العمل بالوصيّة ـ لما رأى فيه من الصلاح والكفاء ـ فليس لهذا الشخص أن يحوّله الى غيره،إلّا اذا نصّ الواقف أوالموصي على شخصٍ آخر فيجوز له أن يحوِّله اليه لا الى غيره.

ومثله:حقّ الوكالة،فليس للوكيل نقله الى غيره إلّا بتجويزٍ من المُوكِّل،إمّا بشرطٍ في نفس العقد أو بإذنٍ له في أثناء العمل.

ومقتضى القـاعـدة في جميع المناصب أن نُجريها مجرى الولاية على الوقف والوصاية والوكالة؛ كولاية الحاكم المنصوب من قبل إمام المسلمين،فليس له أن يحوِّلها الى غيره إلّا بإذن ممّن نَصَبه.

وينبغي أن يستثنى منه ما كان من المناصب العامّة لمن توفّرت فيه شروط، كالإمامة على المسلمين،أو القضاء بينهم في زمانٍ لايتمكّن الناس من الاتّصال بالإمام، فعند ذلك يجوز لمن تَصدّى لمنصب القضاء أو ولاية الناس من عند نفسه من دون نصب أحدٍ إيّاه حيث رأى أنّه أهل لذلك، فيجوز له أن يَتركها لغيره ممّن توفّرت فيه صفات القاضي والوالي،إلّا أنّ هذا لا يُعتبر نقلاً لمنصبه الى غيره،بل يُعدّ تركاً للعمل والتَخلّي عنه ليقوم به آخر مكانه بحجّة أنّه أيضاً أهل لذلك مثله، وأنّه من مصاديق مَن أذنَ له الإمام إذناً عامّاً بالقضاء والإمامة.

ومثل ذلك:ما اذا نصب النبيّ أو إمام المسلمين رجلاً لإمارة الجيش وقال:اذا مات أو قُتل فيقوم مقامه رجل من المسلمين، أو مَن له سابقة في قيادة الجيش، أو من اجتمع الجيش على إمارته وله نظائر لا تحصى.

ومن الحقـوق التي لا تَقْبَـل النقل:حقّ المضاجَعَة بالنسبة إلى غير الزوج والزوجة،بل جميع حقوق الزوجين فيما بينهما من هذا القبيل،وهذا لا يحتاج الى دليلٍ؛ لأنّه مقتضى طبيعة الزواج.

ومنه:حقّ الشفعة،فيجوز إسقاطه،ولا يجوز نقله الى غير الشريك،لأنّه جعل إرفاقاً بالشريكين،فليس لها نقله لآخر.

أقسام الحقوق من حيث قبولها للنقل والإسقاط:

ثمّ إنّ الحقوق بحسب صحّة النقل أو الاسقاط أو الانتقال القهريّ بإرثٍ ونحوه أقسام:

فمنها:ما لا ينتقل بالموت ولا يصحّ اسقاطه مثل:حقّ الأبوّة، وحقّ الولاية للحاكم، وحقّ الاستمتاع بالزوجة، وحقّ السبق في الرماية قبل تمام النِضال، وحقّ الوصاية ونحوها، ولا يبعُد أن يكون جملةٌ منها من الأحكام دون الحقوق.

ومنها:ما يجوز إسقاطه ولا يصحّ نقله ولا يُنقل بالموت كحقّ الغِيبة، أو الشَتم، أو الإيذاء بإهانةٍ أو ضربٍ ونحوها، بناءً على وجوب إرضاء صاحبه وعدم كفاية التوبة في سقوطها.

ومنها:ما ينتقل بالموت ويجوز إسقاطه ولا يصحّ نقله كحق الشُفعة.

ومنها:ما يصحّ نقله وإسقاطه وينتقل بالموت الى الوارث:كحقّ الخيار، وحقّ القصاص، وحقّ الرِهانة، وحقّ التحجير، وحقّ الشرط ونحوها.

ومنها:ما يجوز إسقاطه ونقله لا بعوضٍ ،كحقّ القَسَم على بعض الأقوال،والمراد به،أن ينتقل حقّ الزوجة الى ضرّتها بأن تُعوِّضها بمالٍ،فقد جَوزّه بعضهم بلا عوضٍ وبعضهم بعوضٍ أيضاً، وكذلك لو عَوّضها الزوج بمالٍ لتتخلّى عن حقّها.

ومنها:ما هو محلّ الشكّ، وعُدّ منه حقّ الرجوع في العِدّة الرجعيّة، وحقّ النفقة في الأقارب:كالأبوين والأولاد، وحقّ فسخ النكاح بالعيوب، وحقّ السبق في إمامة الجماعة، وحقّ المطالَبة في القرض والوديعة أو العارية، وحقّ العزل في الوكالة، وحقّ الرجوع في الهبة، وحقّ الفسخ في العقود الجائزة:كالشركة والعارية ونحوهما. والحقّ أنّ كثيراً منها من قبيل الأحكام دون الحقوق.

طريق العلاج في موضع الشك:

قد سبق أنّ الفرق بين الحقّ والحكم بحسب المصاديق والصغريات صعب جدّاً،لأنّ ما فرّقنا به بين الأمرين يرجع الى كيفيّة اعتبارها حقّاً أو حكماً، وكلاهما محتمل في مورد الاشتباه، وأنّ المرجع فيها العرف العامّ،ثمّ نصوص الكتاب والسنّة، وكثيراً ما لا يتبيّن الأمر بذلك،فما هو العلاج؟

فنقول:اذا علمنا من الشرع أنّه جوّز النقل أو الانتقال في موردٍ فنحكم بأنّه حقّ يترتّب عليه آثاره،إلاّ ما ثبت خلافه؛إمّا بمنعٍ شرعيٍّ ،أو بما اقتضته طبيعة الحقّ: كالولايات والوصايا وتولية الأوقاف،وحقوق الزوجين والآباء والأمّهات ممّا تقدّم الكلام فيها.

واذا لم يثبت ذلك فمقتضى القاعدة الرجوع الى الأصل، وهو مختلف بحسب الآثار.فلو شكّ في جواز النقل أو الاسقاط فالأصل عدمهما،لأنّهما مسبوقان بالعدم والشكّ في وجودهما،فالأصل العدم. ولو كان للحكم أثر وجوديّ فالأصل العدم أيضاً.

وبالجملة:لو شكّ في كون شيءٍ حقّاً أو حكماً فلا يجوز إسقاطه ولا نقله،لاحتمال كونه حكماً، وإن عُلِم كونه حقّاً وعُلِم المنع من نقله أو كونه قائماً بشخصٍ أو عنوانٍ خاصّ فكذلك لا يجوز نقله، وإن شكّ في المنع فمقتضى العمومات صحّة التصرّف فيه، وكذا لو شكّ في قيامه بالشخص أو عنوان خاص شرعاً بعد احراز القابليّة للنقل عرفاً فمقتضى عموم قوله تعالى ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[1] ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2] وقوله عليه السلام: «الصلحُ جائزٌ بين المسلمين» و«المؤمنون عند شروطهم» و«الناسُ مسلّطون على أموالهم» ونحوها صحّة التصرّف فيه بعد فرض أنّ عناوينها صادقة عليها. نعم،لو شكّ في إحراز القابليّة عرفاً فلا يجوز التمسّك بالعمومات، والكلام في هذا طويل وعميق فلنضرب عنه صفحاً.

---

(١) المائدة: ١. (٢) البقرة : ٢٧٥.

والحقّ أنّه يجب الرجوع في كلّ موردٍ إلى بابه من الفقه قبل أن تُدرجه تحت القاعدة الّتي أُسِّسَت للفرق بين الحقّ والحكم.

وفي الختام يَعنّ لي بمناسبة البحث عن الاعتباريّات في الفقه أن أحكي لكم أيّها الكرام كلاماً بنصّه للمغفور له العلّامة الكبير الامام الشيخ محمّد الحسين آلِ كاشف الغطاء في مقدّمة كتابه (تحرير المجلة)[1] أي: مجلّة العدل، قال رحمه الله:

«إنّ مدار العقود والمعاملات على الأموال، وليس للمال حقيقة عينيّة خارجيّة كسائر الأعيان تتمحّض في الماليّة تمحّض سائر الأنواع في حقائقها النوعيّة، وإنّما هو؛ حقيقة اعتباريّة ينتزعها العقلاء من الموجودات الخارجيّة الّتي تتقوّم بها معايشهم، وتسدُّ بها حاجاتهم الضروريّة والكماليّة، فمثلاً؛ الحبوب والأطعمة مال، لأنّ البشر محتاج إليها في أقواته وحياته، وهكذا كلّ ما كان مثل ذا من حاجات الملابس والمساكن ونحوها قد انتزع العقلاء منها معنىً وصفيّاً عرضيّاً يعبّر عنه بـ(المال) وهو؛ من المعقولات الثانويّة باصطلاح الحكيم[2].

ولمّا كانت مَدنيّة الانسان لا تتمّ إلّا بالحياة المشتركة وهي تحتاج إلى المقايضة والتبادل في الأعيان والمنافع وكان التقايض بتلك الأعيان ـ وهي العروض ـ ممّا لا ينضبط أرادوا جعل معيارٍ يرجع اليه في المعاملات، ويكون هو المرجع الأعلى والوحدة المقياسيّة، فاختاروا الذهب والفضّة، وضُربت سِكّة السلطان عليهما لمزيد الاعتبار في أن يكون عليهما المدار، فماليّتهما أمر اعتباريّ محض، لا فرق بينهما وبين سائر المعادن وغيرها من حيث الذات والحقيقة؛ ولذا في هذه العصور حاول بعض الدول قلب الاعتبار الى الورق، ولكن مع الاعتماد عليهما.

ومهما يكن الأمرة فإنّ المال لمّا كانت حقيقته تقوم على الاعتبار فكما اعتبروا الأجناس الخارجيّة مالاً فكذلك اعتبروا ذمّة الرجل العاقل الرشيد مالاً، ولكن مع

---

(١) طهران عام ١٣٥٩ هـ ص٨.

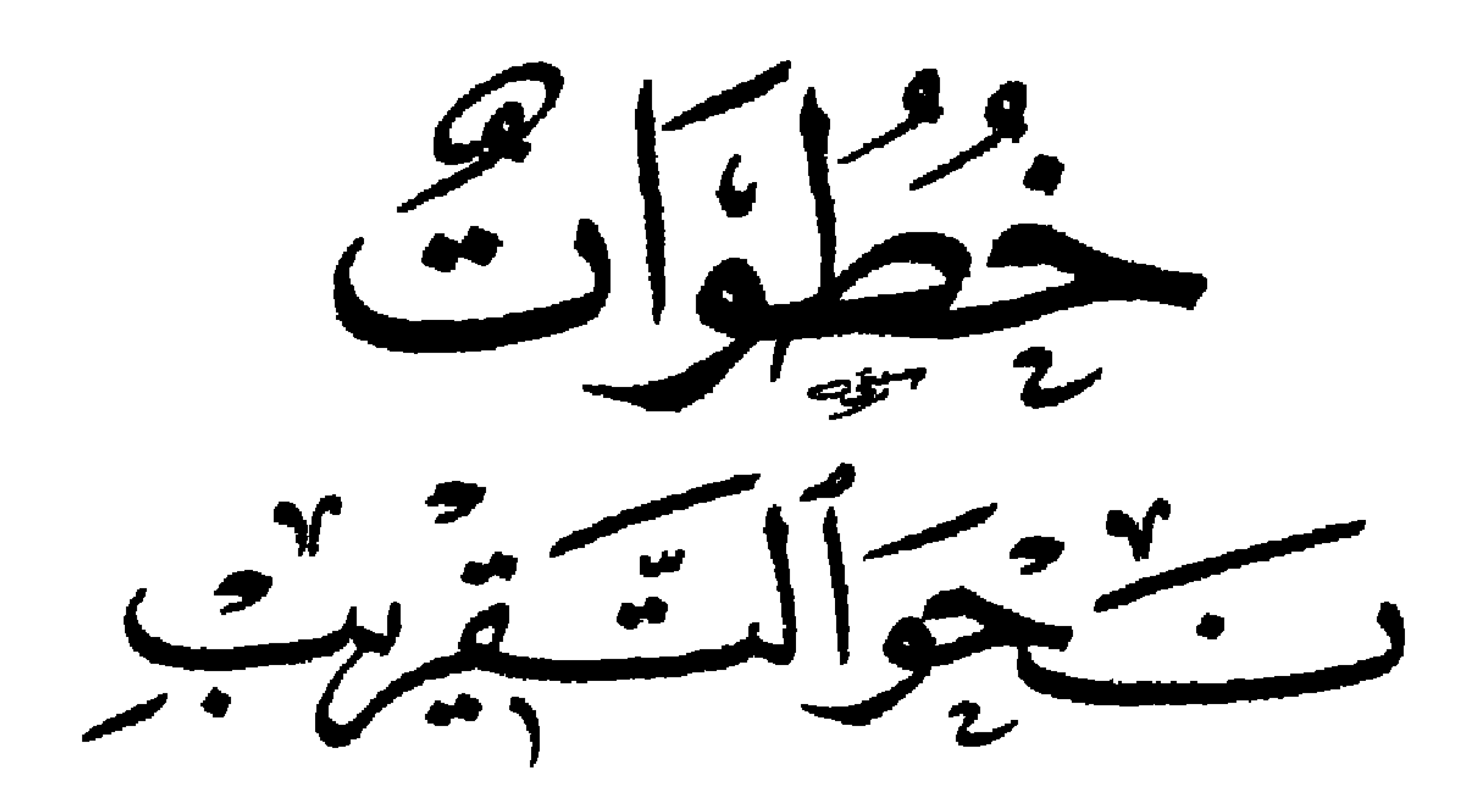
(٢) قد ظهر في أوّل المقال أنّ هذا القسم اعتباريّ صرف، وليس انتزاعياً، ولا من المعقولات الثانية، وأنّ المعقولات الثانية هي الملازمات العقليّة للحقائق الخارجية المنتزعة عنها عقلاً، وليست باعتبارية.

الالتزام والتعهّد،فاذا التزم الثقة الأمين بمالٍ في ذمّته وَثقتَ به وجعلته كمالٍ في يدك أو صنـدوقك، وكذا العقلاء: يعتبرون أنّ لك مالاً عنده، أمّا من لا عهدة له ولا ذمّة، كالسفيه والمجنون والصغير، بل والسفلة من الناس الذين لا قيمة لأنفسهم عندهم الذي يَعدِك ويَخلِف ويحدّثك فيكذب ويلتزم لك ولا يفي بالتزامه فهؤلاء لا ذمّة لهم ولا شرف، والتزامهم عند العقلاء هباء، ولا يتكوّن من التزامهم عند العرف مال.

فالمـال إذاً نوعـان: خارجيّ عينيّ (وهو النقود والعروض) ـ وقد علمنا أنّ ماليتها اعتباريّة ـ واعتباريّ فرضيّ (وهو ما في الذمم والعهدة)، والالتزامُ تأثيره لا ينحصر بالمال،بل يتمطّىٰ ويتّسع حتّى يحتضِن جميع العقود بل وكافّة الايقاعات، ألا ترى أنّ البيع اذا صَهَره التمحيص لم تَجد خلاصته إلّا تعهّداً والتزاماً بأن يكون مالُك للمشتري عوضَ مالِه الذي التزم أنّه لك، فيترتّب على هذا الالتزام مبادلة في المالين بانتقال مال كلّ واحدٍ الى الآخر،ويتحقّق النقل والانتقال كأثرٍ لذلك الالتزام. وهكذا الاجارة والجعالة، بل والايقاع :كالعتق والابراء، بل والنكاح والطلاق كلّها تعهّدات والتـزامـات وإبـرام ونقض وحـلّ وعقـد تبـاني عقـلاء البشـر من جميع الأمم والعنـاصـر على اتّباعها،والعمل بها كقوانين لازمةٍ ودساتير حاسمةٍ يسقط عن درجة الانسانية من لا يلتزم بها في كلّ عرفٍ ولغة.

ثمّ لمّا انبثق نور الاسلام بشريعته الغرّاء أكّدت وأيّدت تلك الوضعيّة الحكيمة والقـاعـدة القويمة،وأقرّت العرف على معاملاتهم والتزاماتهم بتعهّداتهم والتزاماتهم بعمـومـات «أوْفُـوا بالعُقـود» و«تجارةٌ عن تراضٍ» ونظائرها، إلّا ما ورد عنه النهي بالخصوص:كبيع الربا وبيع الضرر وأمثاله...» الى آخر كلامه أعلى الله مقامه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين



الدكتور السيّد جعفر شهيدي
أستاذ الأدب العربي بجامعة طهران
عضو المجلس الأعلى للمجمع العالمي للتقريب

دعوة المسلمين الى الوحدة وعدم التفرّق ليست وليدة العصر، ولا من مخترعات دار التقريب أو مجمع التقريب، بل بدأت منذ أن أنزل الله تعالى على قلب نبيّه العظيم قوله عزّ من قائل: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾[1] وحذّرهم من الشقاق، وحثّهم على عدم التخاصم، وقال: ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[2].

أمّا دعوة المسلمين الى الاتّحاد، وترك الخلافات المذهبيّة جانباً، أو الغمض عن الخلافات بالمعنى الأدقّ، والأخذ بما يُقرّه الكتاب والسنّة، وقيامهم جميعاً في وجه الأعداء فهذه بدأت منذ قرنٍ ونصف حينما تسلّط المستعمر الغاشم على المسلمين واستولى عليهم، وسلبهم كلّ ما في يدهم من الإمكانات، حتّى الاطمئنان على دينهم

(١) آل عمران: ١٠٣.

(٢) الانفال: ٤٦.

الإلهي، ولغتهم القومية، وزاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت! عند ذلك تداركتهم رحمة الله تعالى، وقام غير واحدٍ من رجال الدين يبلّغون كلمات الله ويحذّرون المسلمين من الخطر الذي أحدق بهم.

فطفقت الشعوب تهبّ من نومتها شيئاً فشيئاً، وتحرّكت النفوس، وتبصّرت الفرق بأنّ أعداءهم يشنّون الغارات عليهم من كلّ جانبٍ، ويحتلّون أراضيهم ويستغلّون مصادر ثرواتهم، وتفطّنوا الى أنّ هذا الاستيلاء لم يتحقّق إلّا من جهة تشتّتهم، فلا تبالي أمّة بما يجري على الأخرى!!

وأخطر وأهمّ من هذه الهجمة العنيفة أنّ العدو المسيطر كان قد تقدّم في ميادين العلم أشواطاً واسعةً، في حين أنّ الأمّة الإسلامية على اختلاف أجناسها وبيئاتها كانت تخوض في المباحث غير اللازمة، والمنافسات الّتي تنتهي الى الاشتباكات الدامية أحياناً!.

عند ذلك قام بعض ذوي الغيرة على الإسلام من العلماء ودعاة الدين بدراسة الشعوب وإلفات أنظار العلماء خاصّة، وطلبوا منهم أن يدرسوا الموقف درساً عميقاً ليصلوا الى نقاطٍ مشتركةٍ، ويواجهوا العدوّ، ويثبتوا قبال التيارات الّتي تهدّد كيان الإسلام.

ولم يكن ـ مع الأسف ـ لهذه الدعوة صدىً عميق وإن استجاب لها عدد من الشخصيّات البارزة من جملتهم: العلماء والكتّاب، وكان السبب هو تفكّك الأمّة الى وحداتٍ متباينةٍ من ناحية الميزات العنصريّة والأشكال الاقليميّة والمناقشات العقائديّة، ولم يكن ذلك يفسح المجال لتؤثّر الدعوة أثرها المطلوب فتصل الى الآفاق البعيدة.

وبعد ما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وبعد ما ذاقت الأمّة الإسلامية ألواناً مرّةً من الهدم والنهب والقتل، وبعد ما تنبّهت الشعوب الى أنّ تلك الخسائر الّتي تحمّلتها لم تكن إلّا نتيجة التفكّك وعدم التفاهم بين أتباع المذاهب، قام عدد من علماء الأزهر الشريف مع عددٍ من علماء إيران والعراق، وأنشأوا دار التقريب بين المذاهب

الإسلامية لتبصير الأُمّة بمختلف شعوبها، وتحذيرهم من عواقب هذا التفرّق، ووجوب التخلّص منه، ولزوم تعارف المذاهب، والأخذ بما يُقرّه القرآن الكريم والسنّة النبويّة.

ورَحَّب بهذه الدعوة عدد كبير من علماء مصر وإيران والعراق والبلاد الإسلامية الأخرى، واعتنق الفكرة آلاف من المسلمين، وإن سمعنا بجانبها نعرات تردّد: إنّ دار التقريب تريد أن يترك المسلمون مذاهبهم ويدينوا بمذهبٍ جديد! ليضعوا التقريب ـ بزعمهم الفاسد ـ في قفص الاتّهام، ومع الأسف لم تكن صفقتهم خاسرةً كليّاً، وظهرت في الأسواق كتيّبات كتبها بعض المتطفّلين على موائد الكتابة ليشتروا بها ثمناً قليلاً. وأمّا أعداء الإسلام والمسلمين والمستعمرون الذين يريدون أن يسيطروا على الأمّة الاسلامية فإنهم اتّخذوا من هذه الخلافات أبواباً يَلِجُون منها الى التدخّل في شؤون هذه الأمّة.

والآن وبعد ما مضى على إنشاء دار التقريب خمسون عاماً تشهد إنشاء «مجمع التقريب» في طهران بأمر قائد الثورة الاسلامية العظيم وتحت رعايته، وبمشاركة جماعةٍ من قادة العلم والدين من مختلف المذاهب الاسلامية.

إنّهم رأوا من واجبهم الدينيّ أن يدْعوا المسلمين على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم الاسلامية لقطع أسباب الخلاف والتفرقة، ولكن نرى في نفس الوقت أنّ ثمة أيادٍ أثيمةٍ أخذت تتلاعب بالأذهان الخالية والأفكار الساذجة، وتنفث في آذانهم، أنّ مجمع التقريب يريد أن يحثّ طوائف المسلمين على ترك مذاهبهم والدخول في المذهب الشيعيّ! ونرى أيضاً بعض إخواننا الشيعة يقولون: إنّ الغرض الأصليّ للمجمع رفض التشيّع وإلزام المسلمين باعتناق المذهب السنّيّ!.

فتبيّن إذاً، أنّ أوّل شيء حال بين دعاة دار التقريب ومجمع التقريب، وبين الوصول الى أُمنيتهم هو: عدم وقوف كثيرٍ من أتباع المذاهب على معنى التقريب، وهذا هو الذي لم يسمح لدعاة التقريب بالنجاح في ميدان العمل الدينيّ منذُ أعوام، لأنّ جهل بعض الشعوب يستلزم خواراً في إرادتها، وهذا ما يفسح المجال أمام الأعداء، فإن قام عدد من العلماء بالدعوة فإنّهم سوف لا يستطيعون والحال هذه أن يحصلوا على

مساعدين كثيرين يُطمأنّ باستقامتهم وإخلاصهم لمبادئ هذه الدعوة.

لذا فالذي يقع على عاتق مجمع التقريب كوظيفةٍ إسلامية ـ لو أراد توسيع دائرة العواطف المشتركة ـ هو أن يقوم عاجلاً بالأعمال التالية:

أوّلاً ـ الصلة الدائمة بين المكتب الرئيسيّ وأعضاء اللجنة العليا للمجمع عن طريق اللقاء والمكاتبة واستطلاع آرائهم والاستخبار عن نشاطاتهم.

ثانياً ـ إكثار الصلات بين أعضاء اللجنة وبين علماء المسلمين من جهةٍ، وبين العلماء والشعوب من جهةٍ أُخرى، لتبادل النظر والبحث عن الخطط الّتي تنتهي الى التقريب.

ثالثاً ـ الإعلان لعامّة المسلمين عن طريق أجهزة الإعلام بأنّ الغرض من التقريب ليس نسخ المذاهب الإسلامية معاذ الله، بل الغرض تعرُّف كلّ مذهبٍ على الآخر.

رابعاً ـ الإعلان لعامّة المسلمين بأنّ الخلافات المذهبيّة لا تضرّ بالوحدة، مادام المسلمون يؤمنون بالله ورسوله واليوم الآخر، ويصلّون الى قبلةٍ واحدة.

ولقد كان الخلاف موجوداً بين أئمّة المذاهب الإسلامية المختلفة في الفتاوى، ولم نسمع أنّ أحداً منهم افتى ببطلان المذهب الآخر. وقد روي عن الإمام الشافعيّ أنّه قال: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب» ويحكي لنا التأريخ أنّ المسلمين قاموا بنشر الدعوة الإسلامية في عصر الخلفاء، وفتح الله عليهم مشارق الأرض ومغاربها، ونفتّحت القلوب لدعوتهم ولم يكونوا في ذلك العصر على مذهبٍ فقهيّ واحد.

إنّ التقارب المطلوب هو: أن يفهم أتباع كلّ مذهبٍ الآخرَ، لا أن يدين جميع الفرق بمذهبٍ واحد. وقد قال الرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) عند خروجه لحرب بني قريظة: «مَن كان يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر فلايصلّي العصر إلاّ في بني قريظة فانطلقوا، فلمّا أدركهم العصر في الطريق صلّى بعضهم وأصرّ البعض الآخر على ألاّ يصلّوا إلاّ في بني قريظة، واختلفوا، فلمّا عادوا الى الرسول واحتكموا اليه قال لكلّ فريقٍ منهما: أصبتم».

خامساً: ليكن معلوماً أنّ الوحدة الّتي نحن نطلبها ونريد دعمها هي الوحدة بين الشعوب الإسلامية،لا بين الزعماء وذوي السلطات السياسيّة.

سادساً ـ إنّ الوحدة الّتي نأمل أن نصل اليها هي الأخذ بما ترتضيه جميع الشعوب الإسلامية على اختلاف عناصرها وبيئاتها. إنّ الوحدة الإسلامية الّتي أوجدها المسلمون في صدر الإسلام وبلغت بالمجتمع الاسلامي الى ذروة العزّ والمنعة إنّما حصلت كنتيجةٍ للإيمان، إيمان المسلم بنفسه، إيمانه بربّه، إيمانه بمجتمعه. وأظنّ أنّ مجتمع اليوم أشدّ حاجةً الى بثّ هذه الدعوة الإسلامية الانسانية من الوقت الّذي أظهر فيه محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) دعوته في بطن مكّة إذ اليوم العالم بطوله وعرضه وبما بلغ من التقدّم الصناعيّ ومع أنّ الإنسان مسّ بقدميه سطح القمر- لم يذق بعدُ طعم العيش الرغيد والحياة السعيدة. فلتكن أوّل وظيفةٍ يقوم بها مجمع التقريب وأعضاؤه إبلاغ هذه الرسالة الاسلامية الإنسانية من جديد.

سابعاً ـ إفهام الشعوب الاسلامية بأنّ مجمع التقريب لا يريد أن يتّحد المسلمون بالمعنى السياسيّ للكلمة، بأن تحكم عليهم حكومة واحدة، حتّى يستلزم ذلك إلغاء الحدود والقرارات السياسية الّتي تكون بين الحكومات الإسلامية.

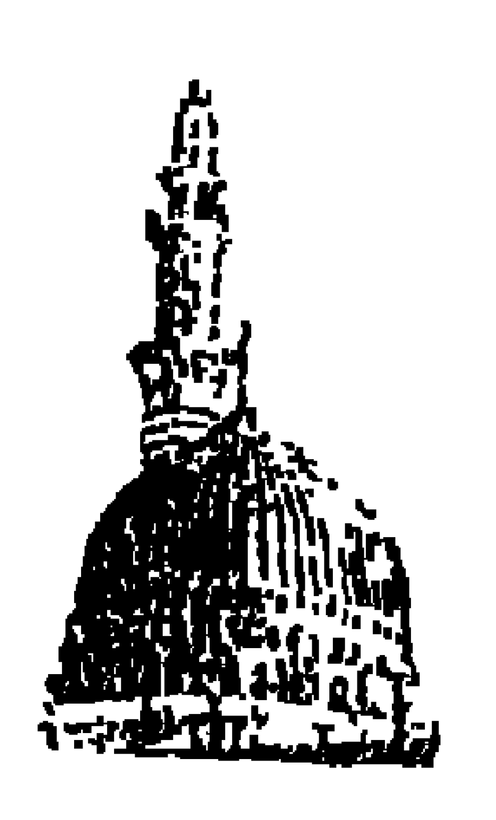
ثامناً ـ إنّ الغرض من التقريب أن تتحرّك الشعوب وتقف في وجه المستعمر والاستعمار، حتّى تخلع الربقة وتتخلّص عن الرقّيّة، فإنّهم اذا تخلّصوا من شباك المستعمرين أمكنهم أن يصلوا الى الحرّيّة الّتي كانوا يتمتّعون بها في ماضي الأعوام.

إنّ الله تعالى يريد منا ـ نحن المسلمين ـ أن نكون أمّةً واحدةً ويحذّرنا عن التفرقة.

وهذه الوحدة تنحصر في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر،وفوق العنصريّات والإقليميّات.

فاذا أردنا أن نسلك المنهج الذي ينتهي بنا الى التخلّص من هذه المشاكل ونصل الى الضالّة المنشودة الّتي نطلبها يجب علينا أن نتمسّك بما هو المسلّم المقطوع به بيننا وندع الخلافات.

ولا شك أنّ هناك صعوبات وعراقيل تحول بيننا وبين أُمنيتنا هذه، ولكن لنعتمد على الله ونستعين به،فقد قال عزّ من قائل: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[1].



(١) العنكبوت: ٦٩.

مَنهج الأُصوليّين في التقريب بين المذاهب الإسلامية

الدكتور محمد فتحي الدريني - الأردن -

لقد بات من المسلّم به أنّ التشريع بطبيعته من أكبر العوامل المؤثّرة في الكيان الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسّياسيّ للأمّة، بل والحضاريّ بوجهٍ عامّ. ولذا كان ينبغي ان يكون من أُولىٰ وظائفه واختصاصاته تحقيق «التوازن» في تلك الكيانات وفق نظامٍ متّسقٍ، لا يعتريه في ترتيبه للمصالح الحقيقيّة المعتبرة ـ للفرد والأُمّة ـ اختلال أو تناقض، إقامةً لتلك المصالح وتنميةً وحفظاً.

المنهج القرآني:

غير أنّ التشريع الاسلاميّ بوجهٍ خاصّ ـ بما هو إلهيّ المصدر ـ يتضمّن نظاماً: كليّاً، وعامّاً، ومطلقاً، وانسانيّاً، وأبديّاً، محكماً بنيانه، ومتوازناً بين الفرد والأُمّة، وبين مصالح الدنيا والآخرة، دون افتئاتٍ لإحداهما على الأُخرى فيما ينهض به من «مفاهيم كليّة» تجلّت في منهج القرآن نفسه في بيانه للأحكام، حيث لم ينزل الى «التفصيلات الجزئيّة» إلاّ في القليل، وعلى وجهٍ كليّ أيضاً، أي يكون تطبيقاً دقيقاً وأميناً لهذا الوجه الكليّ

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ ـ وهو الأصوليّ الثَّبت ـ ما نصّه: «تعريف القرآن للأحكام أكثرُهُ كلّيّ لا جزئيّ. وحيث جاءَ جزئيّاً فمأخَذُهُ على الكلّيّة»[1]. ويعلّل الإمام الشاطبيّ هذا المنهج في التشريع القرآنيّ، فيقول:

« واذا كان القرآن كذلك فهو على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلّا والمجموع فيه أُمور كلّيّات».

هذا، وعلى الرغم من أنّ السنّة جاءت مبيِّنةً لما اَجْمَلَ القرآن في «مفاهيمه الكلّيّة» بقوله تعالى: ﴿وَاَنزَلْنَاۤاِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾[2] وبقوله (ص) «أُعطيتُ القرآنَ، ومثلَه معه» فإنّه من المعلوم أنّ الوقائع المستجدّة لا تنحصر بدليلٍ أنّ كثيراً من النوازل وما ينشيء الناس والدول في كلّ عصرٍ من تصـرّفاتٍ وعقودٍ قوليّةٍ أو فعليّةٍ لا تزال عاريةً عن أحكام الشرع، ولاسيّما على الصعيد الدوليّ، ممّا يفتقر الى اجتهادٍ علميٍّ من أهله لتغطية هذه الوقائع والمستجدّات والعلاقات الدولية بالأحكام الشرعية في ضوء ما بَثّتِ الشريعةُ من «مفاهيم كلّيّة» وما فسّرت «السنّة» من أحكامٍ جزئيّةٍ تتعلّق كلّها بمصالحَ حيويّةٍ ذات طبائعَ مختلفةٍ، عامّةً كانت أم خاصّةً، فضلاً عن المقاصد العامّة الأساسية.

وفي تصـوّري أنّ هذا الأسلوب البيانيّ الرائع المعجز الذي اتّخذه القرآن الكريم من اصطفاته «للمفاهيم الكلّيّة» لتشريع الأحكام غالباً إنّما يُفسَّر على أساس أنّ هذا إيماء من قِبَلِ المشرِّع الحكيم (جلّ جلاله) الى المجتهدين في كلّ عصرٍ أن يسلكوا هذا «المنهج التشريعيّ» إبّان استنباطهم للأحكام الفرعية او الجزئية التي يفتقر اليها المجتمع والدولة لتدبير شؤونهما، فيما يعرض لهما من حاجاتٍ تفتقر الى ما يغطّيها من أحكام هذا التشريع، وذلك بأن يَتَنزّل «المفهومُ الكلّيّ» على ما يتحقّق فيه مناطه، كيلا يقع التخالف، أو التناقض بين الأحكام الجزئية الاجتهادية

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٣: ٢٦٦.

(٢) النحل: ٤٤.

من جهةٍ،وبين «المفاهيم الكلّيّة» المُنزّلة وحياً في القرآن الكريم من جهةٍ أخرى،دون بترٍ أو فَصْلٍ للحكم الفرعيّ العمليّ عن «مفهومه الكلّيّ» الذي يندرج تحته. وفي هذا ضبط لعملية الاجتهاد، وتضييق لهوّة الخلاف بين المجتهدين في اجتهاداتهم الفردية الفرعية للمسائل العملية التي تطرأ.

وعلى هذا، ينبغي أن لا يكون ثَمّةَ انفصال بين «الجزئيّ والكلّيّ» من المفاهيم القرآنية التي تؤلّف في مجموعها بنياناً تشريعيّاً مُحكماً جاء على وجهٍ نشأت عنه المعجزة الالهيّة الخالدة.

الاجتهاد التأصيلي والفروعي:

وأيضاً، هذا «المنهج التشريعيّ» يقتضيه النظرُ الكلّيّ العامّ للتشريع الالهيّ على ما يقرّره الإمام الشاطبيّ ـ ليجعل من الاجتهاد التشريعيّ من قِبَلِ المجتهدين في كلّ عصرٍ تطبيقاً أميناً «للكليات» من المفاهيم العامة المطلقة للقرآن العظيم. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ في بيانه الأُصوليّ الدقيق ما نصّه:

«إنّ الجزئيّات لو لم تكن معتبرةً ومقصودةً في إقامة الكلّيّ لم يصحّ الأمر بالكلّيّ من أصله،لأنّ الكلّيّ ـ من حيث هو كلّيّ ـ لا يصحّ القصْدُ في التكليف اليه، لأنّه راجع لأمرٍ «معقول» لا يحصُلُ في الخارج إلاّ في ضمن الجزئيّات، فَتوجُّه القصد اليه من حيث التكليف به توجّه الى تكليف ما لا يُطاق، وذلك ممنوع الوقوع... «فاذا كان لا يحصل الكلّيّ إلّا بحصول الجزئيات» فالقصد الشرعيّ متوجّه الى الجزئيات»[1].

ومعنى هذا بيّن نلخّصه فيما يلي:

إنّ «المفاهيم الكلّيّة» في القرآن الكريم الذي جاء بها أُسلوباً فذّاً معجزاً في

(١) الموافقات ٢: ٦٣.

بيانه للأحكام ـ أمراً ونهياً وإخباراً يتضمّن معناهما ـ هي بطبيعتها معانٍ عقليةٍ مجرّدةٍ، ـ عامّةٍ ومطلقةٍ ـ لا يمكن أن تتحقّق بذاتها في الوجود الخارجيّ الاّ في ضمن جزئياتها، او من خلال ما يندرج في كلٍّ منها من فروع ووقائع عملية يتحقّق فيها «مناط المفهوم الكليّ» الذي تندرج فيه. وهذا ـ بلا ريبٍ ـ منهج علميّ تشريعيّ يضبط عملية الاجتهاد، ثمّ هو أمسّ بمعنى «التشريع» الذي يتّسم بطابع العموم والإطلاق من ناحيةٍ، وأقوى من الاستجابة لسنّة التطوّر والتغيّر في الحياة الانسانية من «التشريع الفروعيّ» من ناحيةٍ أخرى، لاستعصاء هذا الأخير على العموميّة والإطلاق، والعجز بالتالي عن استيعاب المستجدّات إلاّ عن طريق «القياس» وهذا وان اتّسع عقلاً مجالُهُ، لانسحاب الحكم القياسيّ على غير المنصوص عليه منطقياً لاتّحاد العلّة، يغدو عمومُهُ عقليّاً، لعموم علّته ظنّاً راجحاً، في حين أنّ «الكلّيّات» وإن كانت مفاهيم كلّيّةً غير أنّها مصوغة بنصٍّ عامّ يستغرق ما لا يُحصى كثرةً من الفروع التي تندرج في كلٍّ منها مباشرةً، لا عن طريق «العلّة» أي بطريقٍ غير مباشرٍ، فكان هذا الأخير أتمّ اتّساقاً، وأقوى فاعليّةً، لطبيعة التشريع، وأداءِ وظائفه من «القياس الجزئيّ الخاصّ» بلا مراءٍ!! وأدنى الى تحقيق قصد الشارع.

على أنّ ممّا يُغني عن «القياس الأصوليّ» الفروعيّ في أصله، والظنّيّ من حيثُ حكمُهُ يغني عنه «العمومُ المعنويّ» الثابت قطعاً بالاستقرار التامّ للجزئيات ـ على حدّ تعبير الإمام الشاطبيّ ـ بحيث يتصفّحُ المجتهدُ الجزئيات الواردةَ في السنّة الثابتة، وفي القرآن الكريم ـ وهي جزئيات قليلة نسبياً ـ كما ذكرنا فيستخلص من كلّ طائفةٍ من تلك الجزئيات «معنىً عامّاً» يسلكها جميعاً وإن اختلفت موضوعاتها، وبذلك لا يكتفي المجتهدُ بالصِيَغ العامّة الواردة في الكتاب والسنّة، بل يمتد اجتهاده الى اقتناص «المعاني العامّة» أيضاً ارتقاءً من تفصيلات الفروع الجزئية المختلفة موضوعاتها الى أُفقٍ رحبٍ من «المعاني الكلّيّة». وهذا «اجتهاد تأصيليّ عامّ» ـ كما ترى ـ يُكسب التشريع مرونةً عجيبةً في الاستجابة لمتغيّرات الزمن، وتطوير الحياة بالناس، ويُستغنى به عن «القياس» في كثيرٍ من المجالات، ثمّ هو ـ آخر الأمر ـ تكييف

للاجتهـاد التشـريعيّ بما يتّفق مع «المنهـج الكلّيّ» الذي صاغه الله تعالى في بيانه للأحكام في كتابه العزيز.

وفي هذا المعنى يقـول الإمام الشاطبيّ مشيراً الى تضييق «هُوّة المُخْتلَف» في الاجتهاد الفرعيّ الفقهيّ، وأنّه أدّعىٰ الى «التقريب» بين وجهات النظر طالما كان مُنطَلَقُهُ العمومَ الكلّيّ في صِيَغِهِ العامّة في أصل وضعها اللغويّ، أو في «العموم المعنويّ» الثابت قطعاً عن طريق الاستقراء التامّ في «الاجتهاد التأصيليّ» اتّساقاً مع طبيعة «المنهج القرآنيّ» في معظمه كما بيّنّا. وهذا بلا ريبٍ منهج أُصوليّ علميّ تشريعيّ يضبط ـ كما أشرنا ـ عملية الاجتهاد لتجري على «منطقٍ عامّ محكمٍ» من شأنه ألّا يفتح وليجـةً أو سبيلاً الى الاختـلاف العميق الجذريّ الذي لا يتأتّى معه توفيق ـ لكان «التنـاقض» فيه ـ نتيجـةً للاجتهـاد بالرأي في المسائل التفصيلية التي بُحثت على استقلال، دون إدراجها في «المفاهيم الكلّيّة» نصّاً أو دلالةً. وهذا يعتبر أكبر عاملٍ مؤثّرٍ في تَشَتُّتِ التوجُّه لدى الأُمّة الإسلامية بعامّةٍ، لمكان «النتائج» التي هي مآلات التطبيق الجـزئيّ المستقـلّ، ممّا لا يرضى عنه الشارع الحكيم على النحو الذي نراه لدى الاجتهاد الفروعيّ في المذاهب المختلفة.

الاجتهاد والاستقراء:

وفي هذا المعنى يقـول الإمـام الشـاطبيّ ـ المـدِلّ العريقُ بِسَعَةِ أُفقه العلميّ الأُصـوليّ والمتّصـل بمقـاصد الشريعة الأساسية بما تشكّل من «كلّيّات الغايات» للمصالح المعتبرة ـ ما نصّه:

«العموم اذا ثبت فلا يَلْزَمُ أن يَثْبُتَ من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ اذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأُصول.

الثاني: استقراء مواقع المعنى، حتّى يحصل منه في الذهن أمر كلّيّ عامّ،

فيجري في الحكم مجرى «العموم المستفاد من الصيغ»،ثمّ يقيم الأدلّة على صحّة هذه القضيّة في الاستدلال»[1].

هذا، ويؤكّد الإمام الشاطبيّ ضرورة هذا «الاجتهاد التأصيليّ» عن طريق الاستقراء التامّ في جزئيات الأدلّة من الكتاب والسنّة، ضبطاً لعملية الاجتهاد أن تتخالف أو تتناقض مع منطق التشريع العامّ أو روحه، بحيث تجري على نظامٍ واحدٍ، وترتيب لا اختلال فيه، لمكان اتّساق الجزئي مع مفهوم كليّه، بقوله فيما نصّه:

«إنّ المقصود بالكلّيّ هنا : أن تجري أمور الخَلْق على ترتيبٍ ونظامٍ واحدٍ، لا تفاوت فيه، ولا اختلاف، وإهمال القصد في الجزئيات يرجع الى إهمال القصد في الكلّيّات، فإنّه ـ مع الإهمال ـ لايجري كلّيّاً بالقصد، وقد فرضناه كلّيّاً، هذا خُلْفٌ ـ أي تناقض ـ فلابدّ من «صحّة القصد» الى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذلك أولى من البعض، فانحتم القصد الى الجميع وهو المطلوب»[2].

هذا بيان دقيق حقّاً، مؤدّاه: أنّه لا يجعل للاجتهاد الفروعيّ وليجةً ينفذ منها الى نشوء الخلاف القائم على «التناقض المستحكم» الذي من شأنه أن يمسّ «مبدأ المشروعية العليا» مآلاً، وذلك بأن يشتّت «التوجيهات التشريعية» في الأمّة، أو يحمل على «التناقض» في التصوّرات الذهنية الجزئية، ممّا ينعكس بالتالي سلبيّاً على كيان المجتمع الإسلاميّ كلّه، فتنتقض بذلك عُرى التآلف والتوادّ جرّاء هذا «التناقض» الذي اتّسعت رحابُهُ، إذْ لا تتمّ وحدة سياسية، واجتماعية، واقتصادية إلّا بالاستناد الى وحدة أحكام التشريع ـ جزئيّاً وكلّيّاً ـ معاً، حسب ما يقتضيه العصر.

والشارع الحكيم قد شرّعَ ابتداءً في القرآن العظيم «الكلّيّات» ـ كما ذكرنا ـ إيماءً الى أن ينبغي اتّخاذها أساساً لكلّ ما يتفرّع من جزئيّاتٍ لوحدة المناط فيهما، واذا كانت «الكليات» قد شرّعها الشارع الحكيم بالقصد اليها حتماً، وإلّا ما أنزلها

---

(١) الموافقات ٣: ١٦٩ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر ـ بيروت.

(٢) المرجع السابق ٢: ٦٢ بتحقيق الشيخ دراز ـ دار المعرفة ـ بيروت.

وحياً ابتداءً فكذلك «الجزئيّات» ينبغي أن تفهم وتطبّق أيضاً في ضوء كلّيّاتها، فتكون «الكلّيّات والجزئيّات» كلتاهما ـ على هذا النظر ـ مشروعتين بالقصد اليهما شرعاً، دون انفصال إحداهما عن الأخرى استقلالاً. ونتيجةً لذلك: أنّ كلّ مسألةٍ أو واقعةٍ تطرأ ينبغي أن يتحقّق فيها «مفهوم كلّيّ» يتعلّق بها مناطُهُ كاملاً. والا ما كان الجزئي تطبيقا لكلّيّة ـ والفرض أنه مطابقةُ مناطا ـ كيلا يؤول الامر بالمسلمين ـ من حيث نظامُ تشريعهم ـ ان يصبحوا مأخوذين بهذا التخالف، او التناقض، فيما يفرزه الاجتهاد من أحكام في المسائل أو الجزئيات المعروضة. فيفضي ذلك حتماً الى «الاخلال بتوازن المجتمع الاسلامي في كياناته الاساسية من الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة. اخلالا ماديا ومعنويا معا» ومن شان ذلك ان يحول بالضرورة دون أداء التشريع وظائفه التي أنزل من اجلها. فضلا من ان يحول دون السعي الحثيث الجادّ والمخلص لتحقيق «الوحدة الاسلامية» المفروضة شرعا على الامة الاسلامية قاطبة!! اذ انجاز الوحدة معلوم من الدين بالضرورة، وعلى هذا فلابدّ ان تكوّن تلك المفاهيم الكلية التشريعية في القرآن الكريم ملكات عقلية راسخة تهيمن على التعقّل الاجتهادي وتُوَجّهُهُ لتصبح تلك الملكات بصائر منيرة، ولعلّ في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [1] إشارة الى هذا المعنى!!.

وبذلك التوجيه الإلهيّ الحكيم. يتحدّد بل ويستقيم الاتّجاه العامّ للمسلمين فيما يحقّق مصالحهم المتعلّقة بتلك الأحكام الفروعية، المتكاثرة والمتطوّرة المندرجة في مفاهيمها الكلّيّة!.

الأساس التشريعيّ للوحدة:

وفضلاً عن ذلك فقد وضع التشريع الإلهيّ ـ حرصاً منه تعالى على تحقيق

---

(١) الأنعام: ١٠٤.

وحدة المسلمين ـ وَضَع كافّة «الأساسيّات» التشريعية «التي تستند اليها هذه «الوحدة في شتّى أقطارهم، تلك «الأساسيّات» الثابتة في التشريع الإسلاميّ على سبيل «القطع» ممّا لا يملك أحد أن يخالف أمرها، شرّعها سبيلاً مُيَسّراً لإقامة هذه «الوحدة» ممّا يدلّ دلالةً صريحةً على بلوغ هذه «الوحدة» في التقدير الإلهيّ مبلغ أسمى فرائضه، بدليل أنّه فرض وحدة الأمّة، وشرّع لها وسائل تحقيقها من الأساسيّات الثابتة على سبيل القطع، أي: أنّه تعالى شرّع الغاية والوسيلة العملية لتحقيقها، والأمّة الاسلامية ـ مهما تعدّدت حكوماتها وأقطارها ـ مأخوذة ومسؤولة حتماً عن اداء هذا الفرض العظيم وإنجازه من الناحية الدينيّة، ومن الناحية السياسية بوجهٍ خاصٍّ، فضلاً عن الناحية الاجتماعية والاقتصادية لقوله سبحانه: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾[1] وقوله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[2] ثمّ نهى سبحانه نهياً صريحاً يفيد التحريم القاطع عن التفرّق والتنازع بقوله جلّ شأنه: ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[3] ممّا يدلّ على أنّ «التقاعس» عن أداء هذا الفرض الذي هو من أجلّ الفرائض، يؤدّي حتماً الى انفراط عِقد الأمّة، وانهيار قواها المادّية، والمعنوية، وظهور الأعداء عليها بصريح النصّ الآنف الذكر! ومن المعلوم أُصولياً: أنّ النهي عن الشيء أمر بضدّه!!.

هذا الذي أتى به الإمام الشاطبيّ، الأُصوليّ المبتكر المجدّد في رسمه لمنهج الاجتهاد في الاستنباط للأحكام التي تفتقر اليها الحوادث أو الوقائع المتكاثرة عبر الزمن، بمقتضى سنّة التطوّر في الحياة الانسانية، لم نر أحداً من فحول الأُصوليّين، كالإمام الغزاليّ، والآمديّ، والعزّ بن عبد السلام، وغيرهم. لم نر أحداً من مثل هؤلاء الأُصوليّين الأقحاح، مَن تطرّق الى هذا منهم قد أبدى اعتراضاً عليه، أو أتى بما

---

(١) آل عمران: ١٠٣.

(٢) الأنبياء: ٩٢.

(٣) الأنفال: ٤٦.

ينقضه. فكان ذلك «إجماعاً أصولياً» على صحّة هذا «المنهج التأصيلي» الذي يتّجه بجمعه الى تحقيق مقصد الشارع من التشريع، جزئياً وكلّياً، استيحاءً من المنهج القرآنيّ الكلّي في تقريره للأحكام، لما يتّسم به من «العمومية، والإطلاق»،فضلاً عن «المفاهيم الكلّيّة» الّتي تتّفق مع طبيعة التشريع نفسه علمياً، وفي كلّ عصرٍ وبيئة، وذلك من آيات خلود الشريعة وديمومتها بلا مراء،ولهذا قال الإمام الشاطبيّ: شرّعت أحكام القرآن على وجهٍ كلّيّ، وعامٍ ومطلق.

هذا، وكلّ أمرٍ ـ من التشريع العمليّ الفروعيّ الاجتهاديّ ـ مُختَلَف فيه لو رُدّ الى «المفهوم الكلّيّ» الذي يتحقّق مناطه فيه لارتفع الخلاف غالباً، أو على الأقلّ لو بقي الخلاف لما كان جذرياً يغوص في أعماق «التناقض» الذي يُخلّ بالتصوّر الذهنيّ الاجتهاديّ أولا، كما يُخلّ بالنظامَ المحكم الذي شرّعه الله تعالى، وهذا محال، لأنّ شرع الله تعالى لا تناقض فيه، ولأنّ هذا ينْبىءُ.إمّا عن العجز عن إدراك حقائق الأمور،أو عن العبث، وكلاهما محال عليه سبحانه، ولعلّ هذا هو المعنيّ بقوله تعالى: ﴿وَلَوْكَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[1]!!.

وفي هذا المعنى الجليل يقول الإمام الشاطبيّ ما نصّه: «لقد ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامةَ المصالح الدنيويّة والأُخرويّة ابتداءً، وذلك على وجهٍ لا يختلّ لها به نظام، لا بحسب الكلّ، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريّات، أو الحاجيات، أو التحسينات، فإنّها لو كانت موضوعةً بحيث يمكن أن يختلّ نظامها أو تختلّ أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها «مصالح» إذ ذاك، بأولى من كونها «مفاسد»،ولكنّ الشارع قاصد بها أن تكون «مصالح» على الإطلاق، فلابدّ أن يكون وضعُها على ذلك الوجه، أبديّاً، وكليّاً، وعامّاً، ومطلقاً، في جميع أنواع التكليف والمكلّفين، وجميع الأحوال»[2].

---

(١) النساء: ٨٢.

(٢) الموافقات ٢: ٣٧.

فتلخّص لدينا: أنّ ما وضعه الإمام الشاطبيّ من قواعد أصوليّةٍ، ومن منهجٍ علميٍّ مرسومٍ يتّفق ومنهجَ الشارع نفسِهِ في تشريعه للأحكام في القرآن العظيم كما بيّنّا، وينبغي أن يتمّ الاجتهادُ الفروعيّ الدؤوب المتواصل على غرار «المنهج التأصيليّ» بما يصون منطقية التشريع، واتّساق نظامه المحكم، بحيث لا يعتريه اختلال ولا تناقض، لا بحسب الجزء، ولا بحسب الكلّ، إقامةً للمصالح الحقيقية وتنميتها، والحفاظ عليها، إذ بالاختلال تنقلبُ المصالح مفاسد، والعكس صحيح، وذلك مناقض للشارع كفاحاً، والمناقضة باطلة، بل ومحرّمة قطعاً فيما يؤدّي إليها مثلها!!.

فثبت أنّ هذا «المنهج التأصيليّ العلميّ» الذي يتّفق وطبيعة التشريع نفسه ـ فضلاً عن التشريع الإلهيّ ـ هو الكفيل بتدبير شؤون الأمّة بما يحقّق مصالح الدنيا والآخرة دون افتئاتٍ، أو اختلال ما وُضع لها من نظامٍ، لا بحسب الكلّ، ولا بحسب الجزء، كما يرفع أسباب الخلاف الجذريّ المستحكم في الفروع، أو ـ على الأقلّ ـ يضيّق من هُوّته، فلا ينخرم مع هذا المنهج نظامُ المصالح بجميع مراتبها من حيث قوّة أثرها في المجتمع الإسلاميّ مهما ترامت أطراف بيئاته من الضروريّات، أو الحاجات، أو التحسينيّات، بحيث لا يتخلّفُ حكم فرعيّ عمليّ للمسائل أو الوقائع المعروضة على بساط البحث، لا يتخلّف كلّ منها عن مفهومه الكلّيّ، إذ لابدّ أن يتّجه القصد في الاجتهاد الى «الجزئيّ والكلّيّ» معاً، لأنّ قصد الشارع اتّجه اليهما معاً كيلا يقع التناقض، وهو علّة بطلان الاجتهاد المتناقض، وما ينتج عنه من أحكام ـ ولاسيّما فيما لم يرد فيه نصّ معيّن ـ يتناوله بخصوصه ضبطاً لعملية الاجتهاد على وجهها الأصوليّ العلميّ المرسوم أنْ تشتطّ، أو أن تعتسف المسار الاجتهاديّ العامّ الذي حدّدته هذه «المفاهيم الكلّيّة» في التشريع الإسلاميّ كما أشرنا، لأنّها لم تشرّع في القرآن الكريم على هذا النحو عَبَثاً ولا تحكّماً، فينبغي إذن «تحكيمها» حال طروء العوارض، أو الوقائع المستجدّة، أيّاً كانت طبائعها، أو مجالاتها، وذلك آية خلود الشريعة بلا نزاع!!.

قاعدة المستثنيات:

إنّ من الأدلّة القاطعة على «كمال الشريعة» أنّها أقامت اعتباراً خاصّاً للظروف المستجدّة العارضة، وللأحوال الطارئة المتغايرة، لأنّ هذا من سنّة الحياة المتطوّرة في هذا الوجود. فبالإضافة الى القواعد الكلّيّة في التشريع الإلهيّ فقد شرّع الله أحكاماً اخرى «استثنائية» حفاظاً على «المصالح» أن تنخرم، أو يفضي تطبيق الحكم العامّ الأصليّ الى نتائج ومآلاتٍ ـ نتيجةً لتغيّر الظروف ـ لا يرضى الشارع عنها، بل قد تكون على «النقيض» ممّا يقتضيه روح التشريع العامّ، أو ينافي مقاصده العامّة الأساسية في التشريع.

ومن هنا وضع الأصوليّون وأصحابُ القواعد العامّة «قاعدة المستثنيات»،ومن أولئك الإمام العزّ بن عبد السلام،إذ أدرج في كتابه القيّم «قواعد الأحكام» «قاعدة المستثنيات» هذه يقول فيها ما نصّه:

«اعلم أنّ الله شرّعَ لعباده السعيَ في تحصيل مصالح عاجلةٍ وآجلةٍ ـ دنيويّةٍ وأُخرويّةٍ ـ تجمعُ كلّ قاعدةٍ منها «علّةً واحدةً»،ثمّ «استثنى» منها ما في ملابسته مشقّة شديدة، أو مفسدة تُربي على تلك المصالح،وكذلك شرّع لهم السعي في دَرْءِ المفاسد في الدارين، أو في إحداهما، تجمع كلّ قاعدةٍ منها علّةً واحدةً، ثمّ «استثنى» منها ما في اجتنابه مشقّة شديدة، أو مصلحة تُربي على تلك المفسدة، وكلّ ذلك رحمة بعباده، ونظَر لهم، ورفق، ويعبّر عن ذلك كلّه بما «خالف القياس» وذلك جاء في العبادات، والمعاوضات، وسائر التصرّفات»[1].

وهذا صريح ـ كما ترى ـ بأنّ الظروف والأحوال الملابسة عامل مؤثّر في تغيير ما ينجم عن تطبيق الحكم الشرعيّ الفرعيّ على الوقائع في ظلّ ما يُلابسها من عوارض. أقول: ما ينجم أو يلزم عن ذلك من نتائج أو مآلاتٍ هي إضرار أو مفاسد

(١) الموافقات ٢: ١٣٨.

تربي على ما كان قد قرّر لها الشارع من «مصالح» حين تشريع الحكم الأصليّ ابتداءً، لتلك الوقائع عريّةً عن الظروف الّتي لابستها بحكم تطوّر الزمن، فتخرج حينئذٍ من قاعدتها الأصلية الأولى لتدخل في قاعدةٍ أُخرى تناسب «المآل» الذي اقتضاها. ذلك، لأنّ «المفسدة» اذا كانت تُربي على المصلحة فالعبرة بالحكم الشرعيّ الراجح بعد الموازنة، فيكون الحكم في مثل هذا المقام سلبياً، دفعاً للضرر الراجح الذي نجم عن تغيّر الظروف، لأنّ مفسده المآل غلبت مصلحة الأصل!! وهذا يحتّ الى مبدأ سدّ الذرائع!!.

وكذلك القول فيما اذا كان الكلّيّ العامّ يندرج فيه فعل محرّم في الأصل،ولكنّ ظروف الحال استدعت إجازته استثناءً لما يلحق الناس من تطبيق الحكم العامّ وهو التحريم ـ مشقّةً بالغةً، وهذا ضرر عامّ، فيستثنى حينئذٍ هذا الفعل بمجرّده من اللفظ العامّ، ليُعطي حُكماً إيجابياً صوناً للصالح العامّ، وهذا ما يطلق عليه «الاستحسان» وهو ـ كما يقول الإمام ابن رشد ـ :التفات الى المصلحة والعدل!!!.

هذا الذي نقرّره هنا استناداً لما ورد في القرآن الكريم، والسنّة الثابتة، من «استثناءاتٍ» للوقائع الّتي لابستها الظروف تصون المصالح، وتدرّأ المفاسد، وقرّرها أيضاً الأصوليّون من مثل: الإمام العزّ بن عبد السلام وغيره هو ما جاء به الإمام الشاطبيّ «كنظريةٍ عامّةٍ في الاجتهاد الفروعيّ» ولاسيّما في تطبيقات أحكام الفروع في ظلّ الظروف المتغايرة، مراعاةً لها لتأثيرها البالغ على نتائج التطبيق، وهو ما سمّاه: «مبدأ النظر في مآلات الأفعال» وقال:إنّه معتبر مقصود شرعاً، سواء كانت الأفعال موافقةً ـ مشروعة ـ أم مخالفة ـ غير مشروعة ـ وأقام الأدلّة التي تنهض بهذا الأصل العظيم الذي يستند اليه أحكام الفروع كيلا يكون التطبيق آلياً، غير مستبصر بنتائج هذا التطبيق في ظلّ الظروف المتغايرة.وهذا الأصل العظيم يحول دون اختلاف الأحكام الفروعية، وتضاربها مادام الحكم ينهض به المآل والنتائج الّتي تترتّب على التطبيق أثراً للظروف الملابسة!! احتذاءً بتصرّفات الشارع نفسه في هذا الاستثناء

حسب الظروف المقتضية[1].

هذا، وتخلّف الجزئيّ عن كلّيّةٍ في هذا المقام لم يكن اعتباطاً، بل «الظروف واقعة، أو متوقّعة» دَرْءاً للضرر الراجح جلباً للمصلحة الراجحة، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ ما نصّه:

«فعلى هذا، تخلّفُ آحاد الجزئيّات ـ استثناؤها ـ عن مقتضى الكُلّيّ، إن كان لغير عارضٍ ـ أي لغير ظروفٍ وأحوالٍ طارئةٍ ـ فلا يصحّ شرعاً، وإن كان لعارض فذلك ـ أي التخلّف أو الاستثناء ـ راجع الى المحافظة على ذلك الكُلّيّ من جهةٍ أُخرى، أو على كلّيٍّ آخر، فالأوّل يكون قادحاً تخلّفه عن الكلّيّ، والثاني: لا يكون قادحاً»[2].

أمّا اذا كان النصّ يتعلّق بتحريم مسألةٍ جزئيّةٍ خاصّةٍ تحريماً قاطعاً فلا يجرى فيها الاستثناء في حالة الضرورة.

وفي هذا تفسير لوجوب الاستثناء تطبيقاً للأجدر من «الكلّيّات» بما يناسب آثار الظروف من النتائج عند طروئها فعلاً، أو توقّع طروئها، وهذا مفاده: أنّ «الجمود الفقهيّ أو التعصّب المذهبيّ» فيما يتعلّق بالمنقولات الاجتهادية من المذاهب المختلفة لا يتّفق وقواعدَ الأُصول في الاجتهاد التشريعيّ المستقاة من منهج القرآن الكريم نفسه في منهجه الكلّيّ من حيث بيانه للأحكام كما فصّلنا، واستندنا فيه الى إجماع الأُصوليّين تلك القواعد الكلّيّة الّتي تستجيب لتغيّر الظروف، حذراً أو اتقاء من النتائج التي لا يرضاها الشارع جرّاءَ التطبيق المرتجل ـ غير المستبصر أو الآليّ ـ دونما اعتبار وتقدير للظروف المتغيّرة من حيث هي عامل مؤثّر في النتائج، ولأنّ التصرّفات الّتي يأتي بها المكلّفون، أو يصدرون عنها محكومة شرعاً بنتائجها، ولهذا أوجب الشارع التحقيق من «مشروعية البواعث والقصود النفسيّة» لما تؤدّي اليه من مآلاتٍ

---

(١) الموافقات ٤: ١٩٦ وما يليها.

(٢) الموافقات ٢: ٦٤ بتحقيق الشيخ درّاز.

ونتائج. ولهذا رأينا الإمام ابن قيّم الجوزيّة يضع قاعدةً عامّةً في الدوافع النفسيّة الّتي تكشف عنها الأمارات والقرائن بقوله: «القصدُ روحُ العقد، مصحّحُهُ، ومبطله» أي، بالنظر الى ما يؤول اليه الباعث من نتائج، لأنّ «الدافع النفسيّ» للتصرّف قبل تنفيذه هو باعث مستكنّ في النفس، وبعد تنفيذه نتيجة ومآل وواقع في الخارج، فالتصرّف إذَن يصحّ بصحّة مآله، ويفسد بفساد هذا المآل، ولولا أنّ التشريع الإسلاميّ يقيم وزناً كبيراً لمشروعية المآل لأغضّ الطرف عن البواعث والقصود، ولهذا احتفل بها احتفالاً كبيراً جداً «إنّما الأعمال بالنيّات».

وكذلك الأمر اذا كان المآل والنتائج تلقائيّةً غير مقصودةٍ، فينبغي أن تكون على حالةٍ مشروعةٍ أيضاً، والاّ هُدمَت «المصالح» وصَيّرتها الى «مفاسد»، وحكمة الشارع تأبى أن تكون مآل تطبيق شَرْعِهِ باى حالٍ من الأحوال مفضياً الى النقيض مما بُنِيَ عليه شرعُه ابتداءً من جلب المصالح، ودَرْءِ الأضرار والمفاسد، وهذا هو الشأن في كلّ تشريعٍ دقيقٍ محكمٍ، لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه!! وهذا ـ في نظرنا ـ أدعى الى «التقريب بين المذاهب الفقهيّة» بلا نزاعٍ اذ اعتمدت هذه «المفاهيم الكلّية» إن في الحالات العاديّة، أو في العوارض الاستثنائية على السواء، لأنّ «وحدة الأُصول والقواعد» من شأنها أن تؤدّى الى «التقارب» ان لم تكن مفضيةً الى «وحدة» النظر التشريعيّ والاجتهاديّ دون ريب!!!.

تاريخ الإجتهاد:

المجتهدون في القرن الثاني الهجريّ بوجهٍ خاصٍّ وما يليه حتّى القرن الرابع كانوا على إحاطةٍ تامّةٍ بأصول الشريعة وأسرارها، و«مقاصدها الأساسية العامّة» التي يفتقر الى تحقيقها كلّ مجتمعٍ إنسانيٍّ ليستقيم أمره، ويستوي نظام حياته دون اختلالٍ فيه أوإهمال لأيّ نوعٍ من مصالحه الحيويّة التي تحفظ عليه توازنه مادّياً ومعنويّاً، كما كان أولئك المجتهدون على تفهّمٍ عميقٍ للأدلّة التي تستند اليها تلك الأصول، وتتفيا

غاياتها، متمكّنين من تبيّن أنواعها، متبصّرين بوجوه الاستدلال بها وبطرُق دلالاتها اللغويّة والعقليّة «بعد «الركون» الى حجّيّة تلك الطرق بما يُقدرهم على استثمار كافّة طاقات النصّ التشريعي ـ كلّياً كان أم جزئياً ـ من حيث «الإبانة» عن مراد الشارع وقصده فيما شرع من الأصول العامّة، والدلائل الجزئيّة على السواء،تلك الدلائل التي تبيّن لهم أنّها تطبيق دقيق للمفاهيم الكلّيّة ـ على ما أثبته الإمام الشاطبيّ ـ من حيث إنّ الشارع الحكيم قد شرعها «وسائل» عمليّةً، وناجعةً لتحقيق مقاصده ومراداته في أوسع مدىً، كيلا يخالف الحكم عن غايته، تطبيقاً وتنفيذاً، وإلّا كان بطلان التصرّف، إذ «الوسائل» وإن كانت في الأصل أحكاماً شرعيةً قدّرها الشارع تقديراً يحفظ صلاحيتها لتحقيق غاياتها، غير أنّ تلك «الغايات والمقاصد» أعظم تقديراً ووَزناً، حتّى اذا تقاعس الحكم عن تحقيق «الغاية» أو المقصد الشرعيّ من أصل تشريعه ابتداءً لظروفٍ وملابساتٍ محتفّةٍ، أو أدّى الى نقيض مقصوده «أُوقف تطبيق هذا الحكم في تلك الظروف ليُطَبّق على هذه الواقعة المحتفّة بظروفها كلّيّ آخر، يفضي الى «نتائج شرعية» لا تنوب عن مقاصد الشريعة الكلّيّة، حتّى لا يكون ثمّة تناقض بين الجزئيّ والكلّيّ في نطاق الشريعة، أو يصادم مقتضى «مبدأ المشروعيّة العليا» فيها على النحو الذي بسطنا القول فيه آنفاً.

أقول: إنّ هؤلاء المجتهدين من التابعين وتابعيهم قد تفقّهوا بسلفهم الصالح من «الصحابة» الكرام الذين اقتعدوا غارب «الاجتهاد الفروعيّ» للوقائع المتكاثرة، والمختلفة في طبائعها بفضل اتّساع حركة الفتوح، إنْ الاجتهاد، أو القضاء، أو الفتيا، أو تدبير شؤون الدولة سياسيّاً، لأنّ معظمهم كانوا رجال دولةٍ، أو أعضاءً في «مجلس شورى الحكم» فضلاً عن كونهم مجتهدين علماء في الاستنباط بما يناسب ظروف الأمّة ـ داخلاً وخارجاً ـ في هذه الدولة المترامية الأطراف، وإن كانت أصول تلك الأحكام ـ بادىء ذي بدءٍ ـ مستقرّة في نفوسهم بالقوّة، وفي أذهانهم معاني ومقاصد استقراء اللغة وبلاغتها، وأسرارها في البيان، ثمّ أعقب ذلك تدويناً.

غير أنّ التابعين وتابعيهم حتّى القرن الرابع، قد سلكوا سبيل «الاجتهاد

التأصيليّ» الذي قوامه ارتقاء بالفكر الاجتهاديّ الأُصوليّ التشريعيّ بوجهٍ عامٍّ الى «مفاهيم أصوليّةٍ عامّةٍ» و«قواعد كلّيّةٍ» قد أصّلوها لضبط التفكير الاجتهاديّ، وتقويماً للتفهّم التشريعيّ، وتوجيهاً لعمليّة الاستنباط، ضبطاً يجعله «علميّ الاتّجاه»، «موضوعيّ النظر»، «يعلّل الحكم» بما ورث عدالة التشريع، وقناعة المكلّف للامتثال الطوعيّ «بيّن المقصد» توثيقاً للمصالح الحقيقيّة المعتبرة «كلّيّ المفهوم» تأكيداً لمنطقيّة التشريع!!!.

الإجتهاد تكليف شرعي:

على أنّ هذا النوع من الاجتهاد المستقلّ المبكّر بشقّيه: «التأصيليّ والتفريعيّ» بما ينطوي على عبءٍ من النظر ثقيل استنباطاً، وتطبيقاً معاً ـ ولعلّ الاجتهاد في التطبيق لا يقلّ خطراً وأهمّيّةً عن الاجتهاد في الاستنباط ـ أقول: بما ينطوي عليه هذا الاجتهاد بشقّيهِ من النظر العقليّ، والبحث الأُصوليّ من عبءٍ ثقيلٍ، وبما كان يترك من «آثار» بالغةٍ في حياة المجتمع الاسلاميّ سياسيّاً، واجتماعياً، واقتصادياً إنّما كان أداةً لفريضةٍ محكمةٍ ـ وإن كانت كفائيّةً ـ ترتقي ـ في اعتقادهم ـ الى مستوى «العبادات» سواء بسواءٍ، وبما أدركه الإمام الشافعيّ الذي يعتبر أوّل مدوّنٍ لعلم الأُصول كملاً، بما يُنبيء عن «نظريةٍ عامّةٍ كاملةٍ للشريعة» حيث يقول في كتابه «الرسالة»: «إنّ الله تعالى ابتلى عباده بالاجتهاد كما ابتلاهم في سائر فرائضه» أي كلّفهم به.

الإجتهاد والتجديد

هذا والرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان في عصره المبارك لا يفتأ يُعلن على الملأ أنّ الاجتهاد بما هو ضرورة تشريعية وحيوية لتدبير شؤون

الأمّة فعلاً ـ لا لمجرّد إظهار قوّة النفاذ العقليّ، أو الكلمة الاجتهادية المبتكرة المبدعة ـ ولتكييف حياتها بمفاهيم الشريعة ومقتضيات بصائرها وحقائقها. وقد أكّد (صلّى الله عليه وآلـه وسلّم) على أن يكون اجتهاداً متجدّداً عبر القرون،لتبدّل الظروف وتغاير المصالح صدىً لسنّة التطوّر في الحياة الإنسانية الّتي هي ما تقتضيه سنّة العقل الإنساني المبدع نفسه ثمرة في أصل فطرته، ممّا يتنافى مع «الجمود الفقهيّ» رأساً، أو «التعصّب المذهبيّ» الذي يقتضي بطبيعته العكوف على المنقولات الاجتهادية ـ ولو كانت معرقةً في القدم ـ يَعكُفُ المجتهد عليها دون نظرٍ متجدّدٍ بما يناسب الوقائع بظروفها المستجدّة في كلّ عصر بيئة! قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**إنّ الله يبعث على رأس كلّ سنةٍ من يجدّد لها دينها**» ولهذا يقول الإمام القرافيّ: «إنّ الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين) غير أنّ «التجدّد في الاجتهاد» الذي ينافي الجمود الفقهيّ لا ينبغي تغيير النصوص التشريعية في الكتاب والسنّة، ولا يخالف عن أمرها ومقتضاها، لأنّ الشريعة الإسلامية قوامها هذه النصوص المقدّسة الموحاة، فكان ارتباطها بها أبدياً. وبيان ذلك:

إنّ «التجديد» الوارد في نصّ الحديث الشريف الذي رويناه ذو مفهوم ينبغي أن لا يَعْزُبَ عن تعقّل المجتهد فليس من مفهوم «التجديد» في الحديث الآنف ـ كما قلنا ـ تغيير أيّ نصٍّ من نصوص الشريعة ـ كتاب وسنّة ـ أو العبث بمعانيها الحقيقية، أو المظنونة ظنّاً راجحاً، أو تاويلها تاويلا مستكرهاً لا يجري على قواعد التأويل الاُصولية إشباعاً لنزعة التعصّب، أو استجابةً لرغبة الجمود دون نظرٍ أو اجتهادٍ، لأنّ هذا أشبه ما يكون بالتقليد الذي لا يقوم على دليلٍ ولا يدعمه برهان، وهذا محرّم شرعاً بالنسبة الى المجتهد في كلّ عصرٍ،إذ لا يجوز للمجتهد أن يأخذ برأي غيره مادام هو قادر على الاجتهاد، ولأنّ رأي المجتهد الفرد لا يُلزم إلّا صاحبه تنفيذاً لعملية أو فريضة الاجتهاد المستمرّة أبداً، ودون توقّفٍ، والى يوم القيامة. واذا صَحّ أن يوصف الإسلام بشيءٍ فإنّما يوصف بكونه دين الاجتهاد استنباطاً وتطبيقاً معاً، ولا يغني أحدهما عن الآخر! خلاصة معنى التجديد الذي أعلنه الرسول

(صلّى الله عليه وآله وسلّم) على الملأ إيذاناً بوجوبه في كلّ عصرٍ، وعلى رأس كلّ مائة سنة.

فتلخص: أنّ المقصود بالتجديد الذي أوجبه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) «على رأس كلّ مائة سنةٍ» هو: «تجلية حقائق الإسلام» وبيان «مفاهيمه الأساسية الكلّيّة، والجزئيّة» ممّا يقوم عليه «كيانه التشريعي، والعقائديّ، والعباديّ، والأخلاقيّ» صوناً لها من التزييف، أو الاختلاط، أو التشويه، او الإبداع، إذ ربّما يرين على تلك الحقائق والمفاهيم ظُلُمات كثيفة من الفكر الأجنبيّ المستورَد، أو المنافي يُغَشّي على جوهرها، أو ربّما يُؤثّر في تعقلّها تيارات ثقافية وافدة منحرفة أو معادية تمازج تلك المفاهيم، فتلتاث بها فكرة التديّن، بل وحقائق هذا الدين الحنيف، أو عقائدُهُ بما تشوّهها «المبتدعات العرفية» المحلّية القارّة، فتستقرّ في النفوس على أنّها «حقائق من الدين» لبعد العهد بها، وتكرّر وقوع تلك المبتدعات، واستحكام ألفها، أو لغفلة الناس عن زيفها وتحريفها، وهذا ـ دون ريبٍ ـ يفتقر الى الاجتهاد من أهله متجدّداً يتمثّل في بحوثٍ علميّةٍ لبيان «جوهر الدين» وإظهار «حقائقه» بما ينزع عنه شوائب التزييف والتشويه في الفهم، ويطهّرُهُ ممّا ألصق به أعداؤه من قضايا عن طريق التأويل المستكره للنصوص بما لا تحتمل، لا لغةً، ولا عقلاً، ولا مجازاً جارياً على سنن بلاغتها في التوسّع اللغويّ بما نراه في كلّ عصرٍ من جانب معظم المستشرقين وأقزامهم الّذين يكنّون للإسلام عداءً متأصّلاً دفيناً، وبما يأتون به من افتراءاتٍ ملفّقةٍ يُلصقونها بالإسلام ليشكّكوا المسلمين في حقيقة دينهم، أو يزحزحوهم عنه، وهذا الأمر قد بلغ حدّاً من الأهمّيّة والخطورة ـ في نظر الشارع ـ أن افتقر الى بعضٍ من المجتهدين المخلصين الأحقّاء بالبيان والتبليغ على نحو ما بعث الله رسلاً مكرمين.

الإجتهاد وراثة الأنبياء:

وهذا المعنى الجليل قد قرّره الإمام الشاطبيّ بأجلى بيانٍ، حيث يقول: «فاذا بلغ الإنسان مبلغاً يفهَمُ فيه عن الشارع قصده في كلّ مسألةٍ من مسائل الشريعة وفي

كلّ بابٍ من أبوابها ـ أي: أصبح مجتهداً مطلقاً ـ فقد حصل له وصف هو سبب في تنزّلهِ منزلة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في التعليم والفتيا لما يحمل بين جنبيه من معاني النبوّة، وإن لم يكن نبيّاً»[1]. هذا، ولا ريب أنّ قيام المجتهد الحقّ بهذه «المهمّة العُظمى» خَلَفاً عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في تفهّم حقائق رسالته، ومقاصدها الأساسية العليا «وفي أدائها على الوجه الأوفى والأكمل ـ قولاً وعملاً ـ يعتبر واجباً قطعاً، لأنّه يؤدّيها على الوجه الذي أدّاها النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) دون تقوّلٍ، أو تزيّدٍ، أو تشويهٍ، أو تحريفٍ، أو ابتداعٍ، ولذا بات من المتّفق عليه عند جمهور الأصوليّين، أنّ «الاجتهاد» في تفهّم حقائق التشريع، وتحمّلها، وأدائها، والاستنباط والتطبيق على مقتضى تلك الحقائق كان واجباً كفائيّاً، وبه يرفع مقام المجتهد الى مقام الجديرين بأن يخلفوا «النبوّة في مَهامّها» لما تحقّقَ بين جنبيه معانيها، وإن لم يكن نبيّاً، لبلوغه في معراج الاجتهاد والتجديد ـ على النحو الذي فصّلنا ـ أسمى مبالغة!!!.

وفي تقرير هذا المعنى العظيم، وتأكيده، يقول الإمام الشاطبيّ، ما نصّه:ـ

«إنّ العالم وراث النبيّ، فالبيان ـ في حقّه ـ لابدّ منه، من حيث هو عالم لِمَا ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء، وهذا معنىً صحيح ثابت، ويلزم من كون العالم وارثاً قيامهُ مقام مورِّثهِ في «البيان» واذا كان «البيان فرضاً» على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً، ولا فرق في «البيان» بين ما يفتقر الى اجتهادٍ وبين ما هو بيِّنٌ في نفسه»[2].

هذا المعنى الذي يقرّره الإمام الشاطبيّ هو: من معنى «التجديد» بالمفهوم الذي حَدّدناه بسببٍ وثيق!!.

وأيضاً «التبليغ الذي اضطلع به النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بمقتضى أمر

---

(١) الموافقات ٤: ١٤٢ وما يليها.

(٢) المرجع السابق.

الله تعالى إيّاه بذلك في قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[1] مأمور به الوارث ـ كما بيّنّا ـ لقيامه مقام النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فثبت قطعاً أنّ «المجتهد المستقلّ غير المقلّد» يحمل «أمانات ووظائف النبوّة عينها» إذ لا معنى لهذا الأصل عملاً، إلّا بما يستلزم من تكاليف تلك الأمانات: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ أي.فما بلّغت أمانته، وإلّا ما كان لوصفها بالأمانة معنى او وجه معقول!!.

وعلى هذا، صحّ أنّ كلّ ما هو موجّه الى النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هو بعينه موجّه الى «المجتهد الحقّ» في كلّ عصرٍ، وبيئةٍ، غير مقلّدٍ ولا متعصّبٍ لرأي إمامه، بل هو مأخوذ رأساً بوجوب التلقّي عمّا بلّغ النبيّ من رسالته، إذ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إمامُهُ، ومَوْرُوثُه، بياناً ومعاني، ومباني وكلّيات، ومقاصد لا يرم عن ذلك انحرافاً أو تقوّلاً أو تبديلاً، وتزيّداً قيد أنملةٍ! وإلّا انخرمت الأمانة، وهذا محرّم باطلاقه!.

وأيضاً، فيما يتعلّق بالحكم، جاء قوله تعالى صريحاً: ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنَآ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَاكَ ٱللهُ﴾[2] ليفيد أنّ الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يحكم باجتهاده فيما لم ينزل فيه وحي، ثمّ ينزل الوحي مخطّئاً أو مصوّباً، فكذلك من يقوم مقامه إلّا ما يتعلّق بالوحي، ودليل ذلك من نصّ الآية الكريمة التي تلوناها، ووجه الاستدلال:ـ

إنّ «الإراءة» في الآية الكريمة من قوله تعالى ﴿بما أراك الله﴾ لا يمكن أن يُصرف معناها الى «الإراءة» البصرية أو الحسّية من الرؤية بالعين، ذلك لأنّ «الأحكام الشرعية» التي يُراد بها أمور معنوية معقولة وذهنية مجرّدة، لا ترى بالعين حسّاً، بل تدرك تعقّلاً كما لا يسوغ أن تُفسّر «الرّؤية» في الآية الكريمة بمعنى

---

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) النساء: ١٠٥.

«العلم» اليقينيّ، لأنّه لا يوجد في الآية الكريمة إلّا «مفعولان» بينما هي تحتاج الى «ثلاثة مفاعيل» فلم يبقَ إلّا أن تكون من «الاجتهاد».

هذا، واذا كان في الآية الكريمة احتمالان:

اولهما: أن يفسّر قوله تعالى: ﴿بما أراك الله﴾ أي، بما نصّ عليه في الكتاب العزيز.

ثانيهما: أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿بما أراك الله﴾ من خلال اجتهادك ونظرك في أحكام الكتاب وأدلّته، فإنّ في هذا ـ على الراجح ـ دليلاً على أنّه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يجتهد فيما لا نصّ فيه حتّى ينزل عليه الوحي في حكم الواقعة المعروضة مصوّباً أو مخطّئاً، بل وقد وقع ذلك فعلاً.

على أنّا لسنا الآن بصدد إقامة الأدلّة على وقوع الاجتهاد منه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وإنّما قصدنا هنا الى إثبات وجوب اجتهاد ورثة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) اجتهاداً واجباً على «الكفاية» وأن يقوموا بهذه المهمّة التي تكافىء التبليغ والبيان والحكم كلّما أعوز الأمر ذلك، لقيامهم مقام النبوّة، ولاسيّما بعد انقطاع الوحي من باب اولى!! وهذا ما أشار اليه ابن العربيّ في تفسيره، إذ يقول: ﴿بما أراك الله﴾ أي: بما أعلمك، وذلك بوحيٍ أو نظرٍ أي: بالاجتهاد!.

ولمّا كان «المجتهد الحقّ لا صلة له بالإيحاء الإلهيّ فتعيّن «النظر الاجتهاديّ» كما أعوز الأمر ذلك، لقيامه مقام النبوّة في ذلك، ولأنّ «فطرة البيان القرآنيّ» وطبيعته تقتضي ذلك، لمكان النصوص العامّة والمطلقة فيه، وكذات السنّة. هذا ونتيجة ذلك أنّ: «الجمود الفقهيّ أو التعصّب المذهبيّ» يناكر ذلك قطعاً، لأنّه إطراح للنظر الاجتهاديّ المفروض، للأمرين اللّذين أشرنا اليهما.

الإجتهاد أمانة:

وأيضا: الاجتهاد هو «أمانة المجتهد الحقّ» وتأدية الأمانة العلمية والفكرية

واجب شرعاً، بل هي فرض تكافلي (كفائيّ) لا يجوز التخلّي عنها، أو اغتيالها، بالتقليد أو الجمود، دون إعادة النظر في المنقولات الاجتهادية، لاختلاف الظروف، وتكاثر الوقائع، واذا كان الاجتهاد «فريضة الدين» فهي أيضاً «أمانة العلم» ولاسيّما اذا استدعى ذلك إقامة الدين على «أصوله المستقرّة» على حدّ تعبير الإمام الماورديّ[1]

أضف الى ذلك أنّ «الاجتهاد» ـ في جوهره ـ استجابة لواقع خصيصة «الإبداع الفكرية» المغروسة في طبيعة العقل نفسه فطرةً، وإلّا ما كان «التطوّر في الحياة الإنسانية».

غير أنّ ذلك «الإبداع» مقيّد، بأن يكون في إطار الشريعة «لا يخرج عنها، ولا يناقض روحها، أو يصادم «القطعيّات» فيها، فكانت فريضة الاجتهاد في الإسلام ـ كما ترى ـ مطابقةً لفطرة العقل، ولمقتضيات سنّة التطوّر الماضية في هذا الوجود الإنساني!!.

على أنّ الإمام الشاطبيّ قد أشار الى هذا «القيد» المهمّ في التجديد والإبداع التشريعيّ والفكريّ بما فطر عليه العقل الإنساني في أصل خلقته، إذ يقول ما معناه: لا يمكن الاستجابة للحاجات المتنوّعة في طبائعها والمتكاثرة، والمصالح المتجدّدة عبر العصور بحكم سنّة التطوّر في الحياة الإنسانية، والوجود البشريّ ـ ثمرة طبيعيّة للفكر الانساني المبدع بحكم فطرته ـ إلّا بالاجتهاد من أهله، وبذل الطاقة العلمية والفكرية الى أقصى حدودها وإمكانيّاتها فكان «الاجتهاد» لابدّ منه، ولا غنى عنه، فضلاً عن أنّ «الاجتهاد» استجابة لواقع خصيصة الإبداع الفكريّ المغروسة في فطرة العقل نفسه، ولكن في «حدود الشرع» وإلّا كان «التخلّف» و«الانتكاس» وفقدان التوازن ممّا لا يتّفق وأصول الإسلام قطعاً، إذ قد اتّجهت إرادة الخالق ـ جلّ وعلا ـ الى إقامة مقاصد الشريعة وتنميتها، وحفظها، وهذه المقاصد العامّة العليا

(١) الأحكام السلطانية: ٥ وما يليها.

الأساسيّة هي «مبنى المصالح العامّة والفردية» للمجتمع الانساني، لا الإسلامي فحسب في كلّ عصرٍ وبيئةٍ، ولكن من حيث وضع الشارع لها، لا من حيث مطلق إدراك المكلّف إيّاها[1]

■ مجال الأهواء:

وفي هذا المعنى يقول ما نصّه: «المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة إنّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأُخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية» ويقيم بعض الأدلّة على هذا المعنى بقوله: «إنّما جاءت ـ الشريعة ـ لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم، حتّى يكونوا عباداً لله اختياراً كما أنّهم عبيد لله اضطراراً»[2] على أنّ الاجتهاد في المصالح ـ نظراً وتحقيقاً ـ إنّما ينصبّ أساساً على تحديد خصائص الأفعال التي تناسب تحقيقها، لأنّ «المصالح» من حيث هي غايات تستهدفها الأفعال التي تتّسم بخصائص مناسبةٍ معيّنةٍ لذلك التحقيق. وأمّا الاجتهاد في الحكم الشرعيّ، فمنصبّ على بناء تلك الأفعال، وتشريعه لها على نحوٍ يغلب على الظنّ إفضاء هذا الحكم الى تحقيق غايته من المصلحة المعتبرة، بحيث يفرعه عن كُلّيّه لا يريم عنه، ولا ينافيه، وإلّا كان الاعتساف، وهذا لا يتمّ ـ عقلاً وواقعاً ـ إلّا بأعمال الاجتهاد، فثبت أنّ «التقليد» الذي هو عَريّ عن الدليل-جزئيّاً وكلّيّاً-أو «التعصّب» لرأي مجتهدٍ كليهما ضرب من ضروب «الهوى المتّبع» وذلك منافٍ قطعاً لهذا الأصل العامّ، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ: «لذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد....» فلا يجوز إغلاقه بأيّ حالٍ من الأحوال، ويعلّل ذلك بقوله: «فإمّا أن يترك الناس مع أهوائهم، أو ينظر اليها

(١) الموافقات ٢: ٢٧ بتحقيق الشيخ درّاز.

(٢) المرجع السابق: ٣٨ وما يليها.

بغير اجتهادٍ شرعيّ ـ أي تقليداً أو تعصّباً ـ وهو أيضا «اتّباع للهوى» وذلك كلّه فساد، فلا يكون بدّ من التوقّف لا الى غايةٍ وهو معنى «تعطيل التكليف لزوماً»[1] والتعطيل: اطراح العمل بشرع الله بالكلّيّة.

وتفسير ذلك: أنّ الامام الشاطبيّ يشير بقوله: «ترك الناس الى أهوائهم» الى أنّ افتقار الناس الى أحكامٍ شرعيةٍ تستجيب لما يستجدّ لديهم من الوقائع والمشاكل ـ قد تكون معقّدةً ـ وما ينزل بساحتهم تترى من الأحداث الطارئة: السياسية منها، والاقتصادية، والاجتماعية، ثمّ تقاعَدَ المجتهدون عن إمدادهم بالحلول الملائمة المستمدّة من روح الشرع، ومفاهيمه الكلّيّة، فإنّ هذا «التقاعد» يُلجئهم قسراً الى أن يشرعوا من عند أنفسهم، وأن يتّبعوا ـ في هذا التشريع ـ أهواءهم، أو أن يضطرّوا الى الاستعانة بما عند الأجنبيّ من التشريعات الّتي لا تقوم على أصول الاسلام وشرعه بل تقوم على النظر العقليّ المحض، وهذا محرّم قطعاً وبالإجماع، لأنّه تشريع منافٍ لشرع الله، وأحكام من غير ما أنزل الله!!.

وهذا مفاد قول الامام الشاطبيّ: «أو ينظر اليها بغير اجتهادٍ شرعيٍّ ممّا يرونه ملائماً للطارىء من الأحداث» ومعلوم أنّ «التحكّم» ممنوع ومحرّم شرعاً، لأنّه يتناقض مع «قاعدة اعتبار المصالح المعتبرة في الأحكام».

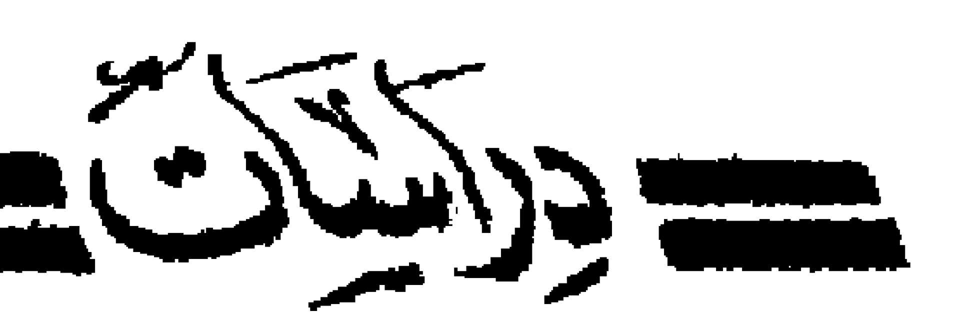
وعلى هذا كان «التحكّم المذهبيّ» بالتقليد، أو التعصّب بالهوى منافياً رأساً «للتحكيم الشرعيّ» الذي نصّت على وجوبه صراحة الآية الكريمة من قوله عزّوجلّ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[2] أي: لا يحكّمون أهواءهم.

وأيضاً، أنّ التعصّب مذهبيّاً يحول بالضرورة دون «التقريب بين المذاهب»، بل يوسّع من شقّة الخلاف بينها المؤدّي بدوره الى اختلاف المسلمين فيما بينهم على أمر

---

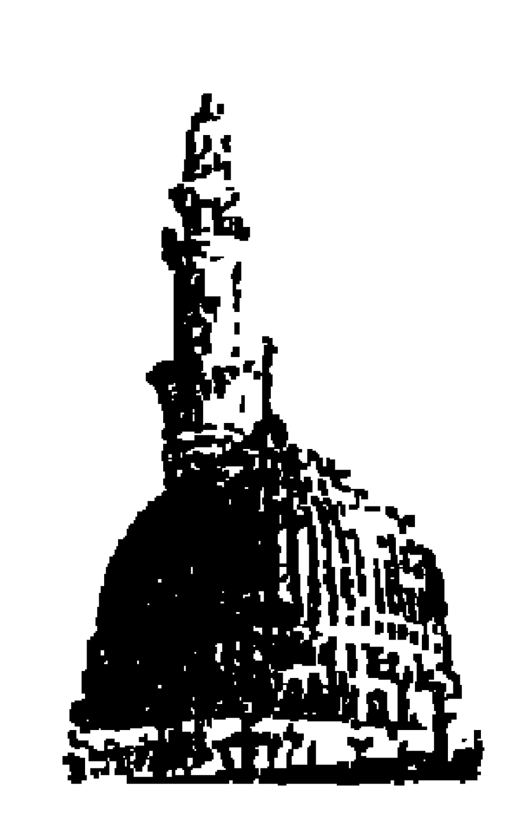
(١) المرجع السابق ٤: ١٠٤.

(٢) النساء: ٦٥.



تشريع ربّهم، فضلاً عن أنّ «المتعصّب مذهبيّاً» إنّما يبتغي دوماً نصرة مذهبه، لا نصرة شرع الإسلام وكلّ ذلك فساد محرّم، بل يجب الحيلولة دون وقوعه، ممّا يشكّل بالتالي عاملاً مؤثّراً في الإخلال بتوازن المجتمع الإسلاميّ كلّه. إخلالاً يتناول «مقوّماته المادّية والمعنويّة» على السواء، وهذا ممّا لا يجوز شرعاً المصير اليه فيما أدّى اليه مثله!!.

أمّا الاختلاف اليسير فيما يتعلّق بالنصوص الظنّيّة، أو ما يشبهها من تقدير خصائص الأفعال، وما تقتضيه من أحكام يغلب على الظنّ إفضاء تنفيذه الى المصالح الحقيقيّة المعتبرة، فذلك ليس اختلافاً جذريّاً، ولا تناقضاً مستحكماً يستحيل معه التوفيق، لأنّه ممّا تقتضيه فطرة البيان القرآنيّ نفسه ـ على حدّ تعبير الامام الشافعيّ في كتابه «الرسالة» بحكم كونه من لوازم الاجتهاد ولا يحول دون التقريب بين آراء المجتهدين، ثمّ هو آخر الأمر لا يُخلّ بتوازن المجتمع في أيّ كياناته عمّا يسعف بالتالي على «إنجاز التقريب» الذي يجعل السبيل الى تحقيق «الوحدة الإسلامية» ميسّراً، بل يُفضي اليها تلقائيّاً بحكم وحدة الأصول العامّة، والمفاهيم الكلّيّة، والمقاصد الكلّيّة الأساسية العليا التي هي مباني «المصالح» للأمّة والأفراد، وذلك هو مقصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً.



اتجاه التقريب في مجمع البيان

الأستاذ عبد الكريم بي آزار شيرازي

كان المسلمون قبل الزحف الاستعماريّ على أراضيهم يتعايشون فيما بينهم متآخين متحابّين في جوٍّ من الودّ والإخاء، فاذا ما حصل بينهم خلاف كانوا ينهو نه بطرقٍ سلميّةٍ على أساس روح التقريب والتضامن الإسلاميّ، ويسيرون قُدماً بخُطىً ثابتةٍ يجوبون العالم لإرساء قواعد مجدهم، ولم تظهر بوادر مجد المسلمين إلّا بعد أن وحّد الرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بين المسلمين بأواصر الأُخوّة الإسلامية. وعلى رغم الاضطرابات والخلافات بعد النبيّ(صلّى الله عليه وآله وسلّم) فإنّ الإمام عليّاً (عليه السلام) جمع شمل المسلمين ووحّد كلمتهم وصان بنفسه الوحدة الإسلامية، ومن وراء تلك الجهود الجبّارة نبذ المسلمون خلافاتهم وراء ظهرانيهم وأوقفوا إراقة دمائهم وقاموا بإصدار ثورتهم المباركة الى أصقاع العالم.

لكن ممّا يؤسف له أنّ الاستعمار الغاشم حاول ـ وسيحاول أبداً ـ عن طريق سياسةٍ مرسومةٍ «فرّق تسُد» أن يدسّ الخلاف بين المسلمين، ويصطنع التهم فيقتتل المسلمون فيما بينهم، ويحلّ العداء والبغضاء محلّ الأُخوّة والسلام.

إنّ موسم الحجّ ليعتبر فرصةً ذهبيّةً للتقريب بين المسلمين وترك الأحقاد والضغائن. ومن جملة التهم الّتي تُكال ضدّ الشيعة،القول بتحريف القرآن، وأنّ الشيعة لا تُعير اهتماماً بهذا القرآن، وأنّ لهم قرآناً يسمّىٰ «مصحف فاطمة»! والحال أنّ كبار فقهاء الشيعة الإمامية مثل،الشيخ المفيد. والشيخ الطوسيّ، والشريف المرتضىٰ الى عصر الإمام الخمينيّ (رض) يذهبون الى صيانة القرآن عن التحريف، ولا شكّ أنّ آراءً فرديّةً خاصّةً لا توضع على حساب القوم،سواء كانت شيعيّةً أم سنيّةً، وأنّ المفسّرين والفقهاء من الشيعة يتزوّدون دائماً من معين التفاسير السنّيّة مثل:تفسير «الإمام عبد الله الأنصاريّ» «الميبدي»، و«المواهب العليّة» للكاشفيّ، وتفسير «أنوار التنزيل» للبيضاويّ و«الكشّاف» للزمخشريّ، و... وأنّ هذه التفاسير في مكتبات الشيعة تقع موقع تفاسيرهم. وأضف الى ذلك أنّ من بين تلك التفاسير ما تدرّس في الجامعات المدنيّة والدينية، وأن قائد الثورة الإسلامية ولي أمر المسلمين السيّد الخامنئيّ قد نقل قسماً من تفسير « فيّ ظلال القرآن» للسيّد قطب الى اللغة الفارسيّة، وتتكرّر هذه الحالة لدى المفسّرين وشيوخ الأزهر وعلماء مصر،حيث أقبلوا إقبالاً منقطع النظير على تفسير الإمام الشيعيّ الطبرسيّ «مجمع البيان»، وأنّ الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والفقيه الكبير الشيخ عبد المجيد سليم الشيخ الأسبق للجامع الأزهر الشريف-قد أعجبوا بالكتاب، وأوصوا الى «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» بالقاهرة بطبع الكتاب كنموذجٍ لأبدع التفاسير، ومن حسن الحظّ فقد أُخرج الكتاب إخراجاً رائعاً مع مقدّمةٍ قيّمةٍ للسكرتير العامّ لدار التقريب، ومقدّمةٍ أُخرى للشيخ محمود شلتوت، وعليه هوامش وتعليقات مفيدة لبعض مشايخ الأزهر.

تفسير «مجمع البيان» على إيجازه واختصاره قد جمع مؤلّفه فيه علوم القرآن من القراءات،وشأن نزول الآيات، واللغة، والإعراب، ونظم الآيات، والسور، والأخبار والقصص، وأحكام الحلال والحرام، و... وهذا التفسير قد حاز إعجاب المسلمين من السنّة والشيعة بآراءٍ معتدلةٍ غير متطرّفةٍ، وهو يمثّل عقائد الشيعة بالنسبة الى كتاب الله العزيز.

ويقول شيخ الجامع الأزهر الأستاذ الشيخ عبد المجيد سليم:

«لا أحسبني مبالغاً اذا قلت،إنّه في مقدّمة كتب التفسير الّتي تعدّ مراجعَ لعلومه وبحوثه، ولقد قرأت في هذا الكتاب كثيراً، ورجعت اليه في مواطن عدّةٍ فوجدته حَلّالَ معضلاتٍ، كشّافَ مبهماتٍ، ووجدت صاحبه ـ رحمه الله ـ عميق التفكّر، عظيم القدر، متمكّناً من علمه،قوّياً في أسلوبه وتعبيره،شديد الحرص على أن يَحلَّ للناس كثيراً من المسائل الّتي يفيدهم علمها».

ويقول الأستاذ الكبير الشيخ محمود شلتوت في مقدّمته على هذا التفسير:

«... وشمّرت عن ساق الجدّ، وبذلت غاية الجهد والكدّ، وأسهرت الناظر، وألقيت الخاطر، وأطلت التفكير، وأحضرت التفاسير، واستمددت من الله سبحانه التوفيق والتيسير، وابتدأت بتأليف كتابٍ هو في غاية التلخيص والتهذيب، وحسن النظم والترتيب، يجمع هذا العلم وفنونه، ويحوي فصوصه وعيونه، من علم قراءاته، وإعرابه ولغاته، وغوامضه ومشكلاته، ومعانيه وجهاته، ونزوله وأخباره، وقصصه وآثاره، وحدوده وأحكامه، وحلاله وحرامه، والكلام على مطاعن المبطلين فيه، وذكر ما ينفرد منه أصحابنا-رضي الله عنهم-من الاستدلالات بمواضع كثيرةٍ منه على صحّة ما يعتقدونه من الأصول والفروع، والمعقول والمسموع، على وجه الاعتدال والاختصار، فوق الإيجاز ودون الإكثار، فإنّ الخواطر في هذا الزمان لا تحفل بأعباء العلوم الكثيرة».

ثمّ أضاف الشيخ شلتوت:

«وإنّ من ميزات هذا التفسير حرّية الفكر والتقريب بين المذاهب الّتي يعرضها على مدار الحقّ والحقيقة، وبإخلاص تامٍّ، وربّما قدّم في مرحلة التطبيق مذهب غيره على مذهبه، وبتوخّي

الأمانة والدقّة في نقل الآراء بريئاً عن السبّ والشتم، وكأنّه هو مبتني ذلك المذهب، وذلك على عكس بعض إخواننا السنّة حينما يتحدّثون عن الشيعة يرمونهم بالرفض، ويدعونهم بالرافضة، أو بعض إخواننا الشيعة حين يدعون السنّة بالناصبة. والطبرسيّ يجعل دائماً نصب عينيه هذه الآية الكريمة ﴿وَجَادِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] ومن ذلك يقول في تفسير سورة الحمد:

«وقيل في معنى الصراط المستقيم وجوه:

أحدها: أنّه كتاب الله ورُوي ذلك عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعليّ (عليه السلام) وابن مسعود (رضي الله عنه).

وثانيها: أنّه دين الإسلام، ورُوي عن جابر وابن عبّاس.

وثالثها: أنّه دين الله الّذي لا يقبل من العباد غيره، عن محمّد بن الحنفية.

والرابع: أنّه هو الرسول الأعظم والأئمّة القائمون مقامه، وهذا ما ورد في أخبارنا».

ثمّ يضيف الطبرسيّ: «والأفضل أن تحمل الآية على العموم لتشمل جميع تلك الوجوه، لأنّ الصراط المستقيم هو الدين الّذي أمر الله به من التوحيد، والعدل، وولاية من أوجب الله طاعته».

ويضيف الشيخ شلتوت: «ومن المعلوم أنّ الرواية الأخيرة هي أنسب الروايات الى مذهب الشيعة وانطباقها على الأئمّة الّتي جاءت في أخبارهم، ولكنّ الطبرسي لا يُعطي الرجحان لتلك الرواية ولا يقدّمها حين ذكر الآراء والنظريّات».

بل يضعها في جنب باقي الآراء المطروحة، ثمّ يحمل الآية على العموم. وما

---

(١) النحل: ١٢٥

أبرعه إذ يقول: «ولاية من أوجب الله طاعته» وهذه العبارة لا تبغّض أيّ أحدٍ لا سنّيّ ولا شيعيّ، فكلّ مؤمن يعتقد أن هناك من أوجب الله طاعته، وفي مقدّمتهم الرسول، وأولوا الأمر. ووجه البراعة في ذلك أنّه لم يعرّض للفصل في مسأله «الولاية» و«الإمامة» هنا، لأنّ المقام لا يقتضي هذا الأمر. ولكنّه مع ذلك أتى بعبارةٍ يرتضيها الجميع ولا ينبو عنها أيّ فكر.

ولقد ذكر المؤرّخون لسيرة الطبرسيّ أمراً عجيباً، ذلك أنّه ألّف كتابه هذا المسمّى «مجمع البيان» جامعاً فيه فرائد كتاب مَن قبله اسمه «التبيان» للشيخ محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسيّ، ولم يكن قد اطّلع على تفسير الكشّاف للزمخشري، فلمّا اطّلع عليه صنّف كتاباً آخر في التفسير سمّاه:

«الكافي الشافِ من كتاب الكشّاف» ويظهر من اسمه أنّه أتى فيه بما اطّلع عليه من تفسير الزمخشريّ،ولم يكن قد عرفه حتّى يودعه كتابه الأوّل. ويذكرون اسماً آخر لكتاب ألّفه بعد ذلك أيضاً وأسماه «الوسيط» في أربع مجلّداتٍ، وكتاباً ثالثاً اسمه «الوجيز» في مجلّدٍ أو مجلدين،كلّ ذلك في تفسير القرآن الكريم ألّفه بعد تفسيره الأكبر «مجمـع البيان»، وبعض هذه الكتب يعـرف باسم «جامع الجوامع» لجمعه فيه فرائد التبيان وزوائد الكشّاف.

ثمّ الشيخ بعد المقايسة بين تفسير الطوسيّ وتفسير الزمخشريّ يؤكّد على سعة النظر، وسماحة الطبرسيّ، ويقول:

«ولذلك طربتُ وأخذتني روعة لصنيع هذا العالِم الشيعيّ الإماميّ، حيث لم يكتفِ بما عنده وبما جمعه من علم شيخ الطائفة ومرجعها الأكبر في التفسير «الامام الـطوسيّ صاحب كتاب التبيان» حتّى نزعت نفسه الى علم جديدٍ بلغه »،وهو:علم صاحب الكشّاف، فضمّ هذا الجديد الى القديم، ولم يحل بينه وبينه اختلاف المذهب، وما لعلّه يسوق اليه من عصبيّةٍ، كما لم يحل بينه وبينه حجاب المعاصرة ـ والمعاصرة حجاب ـ فهذا رجل قد انتصر بعد انتصاره العلميّ الأوّل نصرين آخرين: نصراً على العصبيّة المـذهبيّة، ونصراً على حجاب المعاصرة،وكلاهما كان يقتضي المعاظمة

والمنافرة، لا المتابعة والمياسرة، وأنّ جهاد النفس هو الجهاد الأكبر لو كانوا يعلمون.

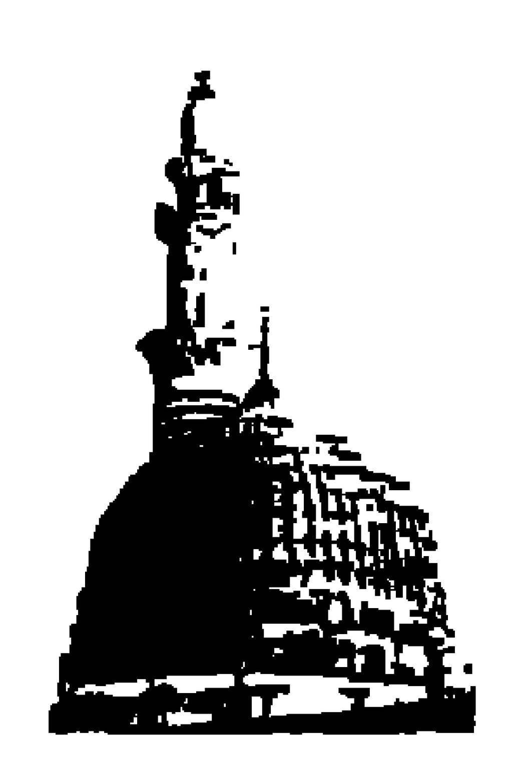
ثمّ يقول الشيخ شلتوت (ره).

«فاذا كنتُ أقدّم هذا الكتاب للمسلمين في كلّ مذهبٍ وفي كلّ شعبٍ فإنّما أقدّمه لهذه المزايا وأمثالها، وليعتبروا بخير ما فيه من العلم القويّ، والنهج السويّ، والخلق الرضيّ.

إنّ المسلمين ليسوا أرباب أديانٍ مختلفةٍ، ولا أناجيل مختلفةٍ، وإنّما هم أرباب دينٍ واحدٍ،وكتابٍ واحدٍ، وأصولٍ واحدةٍ، فاذا اختلفوا فإنّما هو اختلاف الرأي مع الرأي والرواية، والمنهج مع المنهج، وكلّهم طلاب الحقيقة المستمدّة من كتاب الله، وسنّة رسول الله، والحكمة ضالّتهم جميعاً ينشدونها من أيّ أفقٍ».

فأوّل شيءٍ على المسلمين وأوجبه على قادتهم وعلمائهم أن يتبادلوا الثقافة، والمعرفة، وان يُقلعوا عن سوء الظنّ، وعن التنابز بالألقاب، والتهاجر بالطعن وأسبابه، وأن يجعلوا الحقّ رائدهم، والإنصاف قائدهم، وأن يأخذوا من كلّ شيءٍ بأحسنه.

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[1]



(١) الزمر: ١٨

دور القادة والحركات الإسلامية في التقريب

سماحة الأستاذ مولوي إسحاق مدني
عضو المجلس الأعلى للتقريب ومستشار السيد رئيس الجمهورية
في أمور أهل السنة في إيران

أحاول أن أتكلّم باختصارٍ حول موضوع دور القادة والحركات الإسلامية في التقريب وإن كانت توجد آثار كثيرة لعلمائنا وسلفنا في جميع المجالات في المسائل الفقهية والكلامية، إلاّ أنّني لن أذكر شيئاً في هذا الشأن لأسباب:

أولاً: أنّ الاختلاف بين آراء وفتاوى المذهب الجعفريّ وأحكام وفتاوى المذاهب الأربعة ليس إلاّ كالاختلاف الموجود بين فتاوى أيّ مذهبٍ منها وفتاوى المذهب الآخر، بل قد يكون قريباً من بعضها البعض.

ثانياً: لم تكن هذه المسائل سبباً للعناد والبغضاء بين طوائف المسلمين وإن كانت تغيب النظرة المنصفة أحياناً عن بعض أهل العلم لمصلحةٍ شخصيّةٍ، أو لعصبيّةٍ طائفيّةٍ في هذه المسائل، ولكنّ المسألة المهمّة الموجودة بين السنّة والشيعة هي مسألة الخلافة والإمامة، الّتي كانت مصدراً للخلافات وتفرّق صفوف المسلمين وضعفهم، وسبباً لخدش عواطف الفريقين.

وينقسم التأريخ حسب الإمامة والخلافة الىٰ ثلاثة أدوار:

الدور الأوّل: يبدأ من بعد وفاة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وينتهي الىٰ قبيل مبايعة الناس عليّ بن أبي طالب (عليه السلام).

الدور الثاني: يبدأ من أوّل يومٍ بويع عليّ (عليه السلام) الىٰ انقضاء الخلافة الإسلامية.

الدور الثالث: من سقوط الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار على بلادنا الإسلامية.

في الحقيقة لو دقّقنا النظر في الدور الثاني والثالث وموقف علماء أهل السنّة وأئمّة المذاهب الأربعة تجاه الحكّام لعلمنا أنّ الخلاف في موضوع الخلافة والإمامة ينحصر في الدور الأوّل، حيث ترىٰ الإماميّةُ أنّ علياً عُيِّن خليفةً لرسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بأمر الله سبحانه وتعالى، ويقول أهل السنّة بأنّ أمر الخلافة فُوِّض الىٰ الأمّة، ولكلٍّ من الشيعة والسنّة آلاف من الكتب الضخمة لإثبات صحّة رأيهم، وإقناع الآخرين بذلك، وأحياناً يُستعمل أسلوبُ الإثارة مع المذاهب الأخرى. وكم بذل الفريقان من قوىً لمحاربة بعضهم البعض بدل أن يبذلوا جهودهم ضدّ أعداء الله وأعداء المسلمين، ولا أريد أن أُرجِّح رأياً على رأيٍ، أو أحكم بصحّة أو خطأ الأسلوب الرائج بين المسلمين، ولكن أقول: بدلاً من التنازع في هذه القضية الّتي فات أوانُها لو جرّد علماء الفرق الإسلامية أقلامهم وألسنتهم سيراً على نهج قدوتهم وأئمّتهم الّذين يعتقدون أنّهم تجسيد لقيم الإسلام لكان فيه خير للإسلام والمسلمين. طبعاً أنّ علياً (عليه السلام) كان يعتقد بأنّ الخلافة كانت حقَّهُ، وكذلك الخلفاء الثلاثة كانوا يعتقدون بأنّهم على الحقّ في أمر الخلافة، وأيضاً كان في علمهم بأنّ علياً (عليه السلام) يرجِّح نفسه لهذا الأمر. هذا هو عمر وهو علىٰ رأس الخلافة يقول تعريفاً وتمجيداً في حقّ عليّ بن أبي طالبٍ (عليه السلام): «لقد أُوتيَ عليّ بن أبي طالبٍ ثلاث خصالٍ لأن تكون لي خصلة منها أحبّ اليّ من حمر النعم! قيل: وما هنّ يا أمير المؤمنين؟ قال: تزويجه بنت رسول الله، وسكناه المسجد مع رسول الله يحلّ له

فيه ما يحلّ له. والراية يوم خيبر» وهذا هو عليّ بن أبي طالبٍ (عليه السلام) آلذي يسدّد كيان الخلافة عندما يستشيره الخلفاء الثلاثة. وبعض الناس من الفريقين يقولون: ما كان هذا التفاهم والتقارب والمساعدة إلّا لأنّهم كانوا يخشون من عواقب الاختلاف، وقد ظهر النفاق بموت رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)،وقد ارتدّت طوائف من العرب وهمّت بالردّة الأخرى.

نقول: هذا جواب صحيح ومقنع، ولكن نقول لهم: أليس اليوم وضع المسلمين أخطر وأسوأ حالاً من ذلك الوقت؟ فإذن نحن محتاجون اليوم الى الوحدة أكثر منهم، ويجب علينا أن نقتدي بهم، ولا نتكلّم ولا نعمل شيئاً يسبّب الفرقة والشقاق بين المسلمين.

الدور الثاني: يبدأ بعد مبايعة الناس أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) الى سقوط الخلافة، وقد اتّفق المسلمون في مسألة الخلافة في هذا العصر. فالشيعة والسنّة يعتقدون بالاتّفاق بأنّ الحقّ في هذه الفترة كان مع عليٍّ «رضي الله عنه»، ولذا يُعدُّ من الخلفاء الراشدين. ويرى أهل السنّة بأنّ علياً «رضي الله عنه» يوم استشهد كان أفضل مَن في الأرض. ولو دقّقنا النظر وأنصفنا في الحكم لعلمنا بأنّ سيطرة بني أميّة على الخلافة لم تكن عن دليلٍ شرعيٍّ، بل استطاعوا أن يستفيدوا من الظروف الحاكمة. والعداوة والبغضاء كانت قائمةً بين بني هاشم وبني أميّة منذ زمنٍ قديمٍ، وأيضاً كان من أهمّ أسباب تفوّقهم عدم تحرّجهم ممّا يتحرّج منه آل البيت من استمالة الأحزاب والقبائل بالأموال، واجتذاب أهوائهم بالولايات والمناصب، بينما كان عليّ يحاسب رجالهم على القليل والكثير.

كان بنو أميّة يهبون مئات الآلاف المؤلّفة من الأموال بلا حساب ولا كتابٍ، ومن أجل أن يجذبوا قلوب أعدائهم وأنصار بني هاشم. ما كان هذا موقف أهل السنّة بالنسبة إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ فقط، بل كان موقفهم هذا بالنسبة لجميع أهل البيت تجاه خلفاء بني أُميّة وبني العبّاس، وليس في إمكاني أن استقصي جميع العلماء المعارضين لخلفاء بني أميّة وبني العبّاس، ولكن أذكر نموذجاً ممّا عانى الأئمّة من خلفاء بني أميّة وبني العبّاس:

الإمام أبو حنيفة كان غير راضٍ عن خلافة أبي جعفر المنصور، لقسوته ولشدّته مع العلويّين، ومن يُظهر التودّد اليهم، وكان الإمام يحبّهم ويؤيّدهم، وبعد أن ردَّ الإمام أبو حنيفة منصبَ تولية رئاسة القضاة فهم أبو جعفر المنصور بأنّ الإمام أبا حنيفة لا يعتقد بشرعيّة خلافته، فأمر بضرب الامام وبسجنه ومنعه عن التدريس والإفتاء، ونقل في بعض الروايات التأريخية أنه استشهد مسموماً بعد إخراجه من السجن.

والإمام مالك أفتى يوماً أن لا اعتبار لطلاق المكرَه، فوجد المناوون لحكم أبي جعفر المنصور من أنصار آل البيت في هذه الفتوى مستنداً قوياً للتملّص من بيعة المنصور، لأنها كانت عن طريق الإكراه، ووجد ولاةُ أبي جعفر في نشر هذه الفتوى خطراً على كيانهم، وحاولوا أن يمنعوا الإمام عن التحدّث بها، ولكنّه لم يفعل ، وهدّدوه فلم يسمع، إلى أن أمر جعفر بن سليمان والي المدينة بضرب الإمام سبعين سوطاً.

والإمام محمد بن إدريس الشافعي اتّهم بجريمة أنّه تحرّك ضدّ الرشيد مع تسعة من العلويّين فأخذه والي اليمن وأرسله مع التسعة العلويّين إلى الرشيد وهم مصَفَّدون بالأغلال، فقُتل التسعة، والإمام الشافعي قد نجّاه الله. وقد اتّفقوا على أنّ سبب هذه المحنة كان ولاء الإمام الشافعيّ لسيّدنا عليّ بن أبي طالبٍ وأولاده، وعدم مسايرته مع الخلفاء العباسيّين.

والإمام أحمد بن حنبل حمله والي بغداد الى المأمون على الإبل مقيّداً بالأغلال، وسُجن ثمانية عشر شهراً، وجُلد بأمر المعتصم، وبلغ عدد الجلّادين الذين كانوا يتناوبون على ضربه بالسياط مائة وخمسين جلّاداً، وَجلس الإمام أحمد بن حنبل ـ بأمر الواثق ـ في داره لا يخرج الى الصلاة، ولا يشهد جنازةً، ولا يلقي درساً. تحمّل الإمام كلّ ذلك ولكن لم يخضع لخلفاء بني العبّاس في أهوائهم وإن لم يكن سبب هذه المشاكل والمصائب حماية أهل البيت، ولكن على كلٍّ كان الإمام في جنب المعارضين للخلافة.

إنّ معارضة أئمّة أهل السنّة لخلفاء بني أميّة وبني العبّاس على هذا المستوى تدلّ على أنّ علماء المسلمين في هذا المقطع من التأريخ كانوا متّفقين في مسألة الخلافة

والإمامة ولن كانت حماية الأئمّة الأربعة لخلافة أهل البيت علىٰ أساس أنّهم أتقى وأعلم وأفضل، وكانت معارضتهم لخلفاء بني أُميّة وبني العبّاس علىٰ أساس أنّهم سُلِّطوا على البلاد الإسلامية عن طريق الوراثة الملكيّة، وما كانوا منتخَبين بالشورى، ولا من قِبَلِ أصحاب الحلّ والعقد. وسبب معارضة أهل السنّة للخلفاء من بني أُميّة وبني العبّاس هو: أنّهم كانوا يتّبعون أهواءهم، وتركوا سنّة رسول الله والخلفاء الراشدين، بينما كان أساس حماية الشيعة لأهل البيت على أنّهم منصوبون من الله تعالى لهذا الأمر، ولكنّ اختلاف الفريقين في الأسلوب لم يؤثّر في وحدة المسلمين من ناحية مَن هو أحقّ بخلافة المسلمين، حيث كان الهدف واحداً. ولهذا لا نجد آثاراً كثيرةً للتفرّق، والتشتّت في موضوع الخلافة في هذا الدور من التأريخ.

أمّا الدور الثالث: بعد سقوط الخلافة وتغلّب الاستعمار على البلاد الإسلامية لم يبقَ للمسلمين شيء من السلطة، إلّا لطبقةٍ من أبناء المسلمين الّذين كانوا يحكمون نيابةً عن الاستعمار في بعض البلاد الإسلامية، ومع هذا نجد المسلمين يتنازعون في مسألة الخلافة أكثر من أيّ زمانٍ آخر رغم أنّ الخلافة خرجت من يد جميع طوائف المسلمين، ونجد المسلمين يتنازعون في من هو أحقّ بالخلافة، وتتعرّض كلّ طائفةٍ لِما يثير الفرقة والقطيعة والعداوة. طبعاً كان هذا الوضع من المخطّطات الناجحة لأعدائنا الّذين استفادوا من جهل المسلمين وغفلتهم عن أهدافهم السامية، وفي هذه الفوضى السياسيّة والبلبلة الفكريّة قام مجموعة من العلماء المجاهدين بتوعية المسلمين، وإنقاذ الأُمّة الإسلامية من التيه والضياع.

وكان السيّد جمال الدين الحسينيّ من أقوى الشخصيّات الإسلاميّة في القرن الماضي، وأكبرها تأثيراً في عقول الشباب المثقّف، حيث السخط منتشر ضدّ السياسة القائمة والاستعمار الداخليّ. وكان السيّد جمال الدين الحسينيّ يرى أنّ من أهمّ أسباب انحطاط المسلمين وتأخّرهم هو الفرقة بين المسلمين مذهبيّةً كانت أو غير مذهبيّةٍ. وفي النهاية يعتقد بأنّ العلاج الوحيد وحدة الأُمّة الإسلامية وتضامنها، وكان السيّد جمال الدين الحسينيّ يهتمّ بالوحدة قولاً وعملاً، فلم يكُ يريد الخير والسعادة لدولةٍ

معيّنة أو لمذهب معيّن، بل كان يرجو القوّة والعزّة للأمّة الإسلامية، وعمل في كلّ قطر على المذهب السائد فيه، ولأجل هذا فبعضهم يعتقد أنّه كان من أسد آباد همدان في إيران، وأنّ مذهبه كان جعفريّاً، وبعضهم يعتقد أنّه كان أفغانيّاً، وأنّ مذهبه كان حنفيّاً، ويدلّ هذا الإبهام على أنّ جمال الدين كان يتجنّب كلّ شيء يؤدّي الى الفرقة بين المسلمين مهما كان بسيطاً.

ومن الشخصيّات المهمة الّتي لها تأثير كبير في توحيد صفوف المسلمين وإزالة العناد من بينهم هو، الفيلسوف والمفكّر والشاعر العلّامة محمّد إقبال اللاهوريّ، فقد دعا العلّامة إقبال اللاهوريّ ـ في بيان له أسماه «رسالة الشرق» ـ الى توثيق الأخوّة الإسلامية ووحدة الصفّ، ونسيان جميع الخلافات المذهبيّة والقوميّة والعنصريّة، وكانت نظرة إقبال لاتحدّها الحدود الجغرافية، ولا الاجتهادات الفقهيّة، وتظهر فكرة توحيد المسلمين كقوّة عالميّة في شعر إقبال واضحة. فقد دعا إقبال المسلمين أن يتّحدوا من ضفاف النيل الى نهاية كاشجر ليحاموا عن حرماتهم، ولا شكّ أنّ العلّامة إقبال أضاء نوراً جديداً في أفق المجتمع الإسلاميّ المظلم خاصّةً في شبه القارة الهنديّة.

ومن الشخصيّات الأخرى الّتي لها حقّ كبير على الأخوّة الإسلامية هو، الشهيد حسن البنّا، والّذي كان له دور كبير في إنقاذ الجيل الجديد من التيه والضياع، وإزالة سحر الحضارة الغربية، وإعادة الثقة للمسلمين، والدفاع عن الإسلام حضارةً وشريعةً وسياسةً، وأساساً لوحدة الأمّة الإسلامية، ومازال إخواننا في مصر أكثر استعداداً لقبول الوحدة.

وإن كان عدد الذين عملوا على القضاء على الأخوّة الإسلامية بين السنّة والشيعة لا يعدّ ولايحصى ولكن مع هذا كلّه قام عدد كبير من القادة المجاهدين والعلماء الصالحين في كلّ عصر بدعوة الأمّة الى الوحدة والتضامن الإسلاميّ، ولهذا لا يمكنني أن أستقصي جهود جميع هؤلاء، ولكن أذكر بعض الأسماء منهم: الشيخ محمّد عبده التلميذ والزميل الثوريّ لجمال الدين، الّذي كان منهجه نفس منهج جمال الدين، ومنهم، أبو الأعلى المودوديّ وجماعته الّذين بذلوا جهوداً كثيرةً في إنماء الروح

الإسلاميّة بين المسلمين في شبه القارة الهنديّة، وفي تأليف قلوب المسلمين وتضامنهم، ولابدّ من ذكر اسم بطل ميدان الوحدة، الشيخ محمود شلتوت الّذي ألّف بين قلوب آلاف من المسلمين بإصدار فتواه التأريخيّة، ليثبت جذور الوحدة بين طوائف المسلمين. وكان لأعضاء دار التقريب في مصر سهم كبير في بثّ روح الوحدة بين طوائف المسلمين.

كما قام اية الله العظمىٰ البروجرديّ بدعم وتشجيع دار التقريب، وطبعاً كان لهذا التأييد أثر كبير في نفوس عامّة المسلمين.

ولا ينسىٰ العالَم والمسلمون ما بذله المرجع الكبير المؤسّس للجمهورية الإسلامية حضرة آية الله العظمىٰ الإمام الخمينيّ (رض) من الجهود الجبّارة لوحدة المسلمين في الوقت الّذي كان الاستعمار يبثّ الفرقة بين المسلمين، وكان الإمام أعرف الناس بمكائد أعداء الإسلام ومؤامراتهم في تفريق الأُمّة الإسلامية وكان يقول: «الّذين يُثيرون الفرقة بين الشيعة والسنّة ليسوا من السنّة ولا من الشيعة».

وبعده حمَل راية الإسلام والوحدة الإسلامية العالم الفقيه السياسيّ المدبّر سماحة آية الله الخامنئيّ زعيم الثورة الإسلامية، ونَهَج منهج الإمام في جميع الشؤون خاصّةً في وحدة المسلمين، ومن عناية حضرته بالوحدة أمر بتأسيس مجمع التقريب الّذي اشتركنا في ندوته العالميّة الثانية.

نرجو الله سبحانه أن يوفّق مجمع التقريب حتّىٰ يكون مركزاً لإزالة الشبهات، ومحلّاً لحلّ المشاكل الفكريّة والعلميّة، ووسيلةً لدفع الوحدة الإسلامية. ونأمل من الشعوب الإسلامية أن تستلهم من إخوانها في إيران من السنّة والشيعة، فتشارك في بثّ روح الوحدة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ.

* * *

الاجتهاد وأثره في الشريعة الإسلامية

الشيخ سامي الغريري - العراق -

القسم الأول

التمهيد:

من الواضح أنّ الحوار والمناقشة الموضوعيّة للقضايا خير سبيلٍ للتقريب بين وجهات النظر المختلفة، وأنّ البحث الحرّ هو أنبل وسيلةٍ تعتمد لتقييم الآراء، وهذا ما أكّدت عليه الشريعة السمحاء،وحاولت أن تزرعه في نفوس المسلمين الأوائل، فكانت طريقة السلف الصالح في التعامل فيما بينهم هو التفاهم والتشاور في أمورهم، سيّما أخطرها وأهمّها وهو ما يرجع الى أمور دينهم، فكانت الروح العلميّة هي الحاكمة في كثيرٍ من الأحيان، ورحابة الصدر هي الأخلاقية السائدة في مختلف شؤونهم، وقد بلغ هذا المنهج الى مستوىً رفيعٍ جدّاً بحيث أنّ الاسلام طالب المسلمين أن يتّبعوا ذلك حتّى مع خصومهم من الكفرة ومن أبناء الديانات الأخرى ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1] وقد حفظ لنا التأريخ صوراً كثيرة عن حلقات

(١) سورة سبأ: ٢٤.

المناظرة والبحث العلميّ الّتي كانت تعقد مع رؤساء الديانات الأخرى ومع الزنادقة فضلاً عمّا كان يعقد من جلسات المحاورة بين علماء المسلمين أنفسهم لتبادل الآراء فيما بينهم، وكان لكلّ منهم طريقته المعيّنة في فهم الآية أو الحديث، ولكلّ اجتهاده الخاصّ، ومهما يمكن من أمرٍ فإنّ وجهة النظر تظلّ محترمةً، فالاجتهاد يتّسع صدره لعنصري الخطأ والصواب، وتكاد تكون كلمة فقهاء المسلمين ـ قديماً وحديثاً ـ متّفقةً على المصادر الأساسية في الفقه الاسلاميّ، وهي الكتاب والسنّة، لأنّ منبع المعارف والعلوم هو الكتاب المجيد، وقد استعان به علماء العربية وفقهاء الشريعة، واتّخذته الفرق الاسلامية معتمداً للتدليل على ما ذهبوا اليه، وَرَكَن اليه الفلاسفة وأساتذة الطبّ والهندسة.

وقد جمع الصحابة كتاب الله بتمامه في ملفٍّ خاصٍّ أيّام صاحب الدعوة الالهيّة بأمرٍ منه (صلّى الله عليه وآله وسلّم)[1]. ولم يختلف اثنان في التأكيد على جمع أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ لكتاب الله ـ عزّوجلّ ـ حسب ترتيب النزول[2].

وأمّا السنّة النبويّة: وهي عبارة عن أوامر الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ونواهيه، وأعماله بحضرة أصحابه قاصداً تعبيد الطريق الموصلة الى الرضوان، وتقرير الأعمال الّتي يأتي بها الصحابة بحضرته، فهي كالكتاب في تلكم الأهمّيّة، والاختلاف فيها صغرويّ بين الجمهور والإماميّة.

فالسنّة عند الجمهور: ما ثبت في كتب السنن المعروفة لديهم، وعند الإماميّة: ما ثبت صدوره عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) دون حصره في كتابٍ معيّنٍ، فبين المسلكين عموم وخصوص من وجهٍ كما يقال[3]. وأمّا أصل وجوب الرجوع الى السنّة

---

(١) مستدرك الحاكم ٢: ٦١١، مسند الطيالسيّ: ٢٧٠، المحبّر لابن حبيب: ٢٨٦، تأريخ الشام ٧: ٢١٠، فتح الباري ٩: ٤٤.

(٢) فتح الباري ٩: ٤٣، إرشاد الساري ٧: ٤٥٩، عمدة القارئ للعينيّ ٩: ٣٠٤.

(٣) ومن الجدير بالذكر أنّ لأهل البيت (عليهم السلام) دوراً كبيراً في حفظ السنّة النبويّة الشريفة وتمييز ←

فهو مجمع عليه من قبل المسلمين، ولسنا بصدد بيان هذا المطلب الآن.

الاجتهاد عند أهل اللغة:

وهو: إمّا مأخوذ من الجُهد ـ بالضمّ ـ بمعنى: الطاقة، أو أنّه من الجَهد ـ بالفتح ـ ومعناه: المشقّة، ويأتي بمعنى: الطاقة أيضاً. وعليه فالاجتهاد بمعنى: بذل الوسع والطاقة للقيام بعملٍ ما، سواء أخذناه من الجَهد ـ بالفتح ـ أو الجُهد ـ بالضمّ ـ وذلك لأنّ بذل الطاقة لا يخلو عن مشقّةٍ، وهما أمران متلازمان[1].

وتُذكر معانٍ أخرى للاجتهاد تعود كلّها الى روحٍ واحدةٍ هي: بذل الوسع في الأشياء المستلزمة للكلفة والمشقّة، فيقال: اجتهد الرجل في حمل الرحى والحجر، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

ويظهر للمتتبّع أنّ مادّة «اجتهد» استعملت في معانٍ عديدةٍ، منها: التعب، الجُهد، الهَزل، الرغبة، الاشتهاء، الإيقاع على أمرٍ شاقّ التقسيم، وغيرها، وهذه ليست معانٍ لغويّةً، بل استفيدت من المناسبات الموجودة في المورد[2].

الاجتهاد في الاصطلاح:

الاجتهاد اصطلاح متأخّر نسبيّاً، فالصحابة في الصدر الأوّل كانوا يسمّونه بـ«التأويل»، ولذلك كثر آنذاك استعمال عبارة «تأوّل فأخطأ». ثمّ بدأ فيما بعد استخدام الاجتهاد كاصطلاحٍ حتّى تبلور على يد الأصوليّين، ولم تكن كلمة الأصوليّين

← الصحيح منها عن غيره، ولذا وردتنا عن طريقهم ثروة حديثية ضخمة.

(١) حاشية ابن عابدين ٣: ٣٥٥، مواهب الجليل ٥: ١٤٤، نهاية المحتاج ٤: ٣٩٨، المغني لابن قدامة ٥: ٤٥ ـ ٤٨، إرشاد الفحول: ١٢٦.

(٢) الموسوعة العربية الموسعة: (مادّة جهد).

واحدةً في تحديد معنى الاجتهاد، وذلك لاختلافهم في الآراء والمباني وإن كانت الفوارق -غالباً- لا تمسّ الصميم. فالمتتبّع لكلماتهم يرى أنّ لهم فيه اصطلاحين مختلفين، أحدهما أعمّ من الآخر، وهما:

أولاً: الاجتهاد بمفهومه العام:

وقد اختلفت عباراتهم في تحديد هذا النوع اختلافاً كبيراً، فالذي ذهب اليه جملة من فقهاء الجمهور، ومن الإمامية هو: أخذ الظنّ في التعريف، فقد عرّفه الآمديّ بـ: «استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيءٍ من الأحكام الشرعيّة على وجهٍ يُحَسّ من النفس العجز عن المزيد عليه»[1].

وعَرّفه كلّ من العلاّمة الحلّيّ وابن الحاجب بـ: (استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ)[2].

وبهذا القيد «أي استفراغ الوسع» خرج اجتهاد المقصِّر، فإنّه لا يُعدّ في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً.

ويمكن التعليق على هذا التعريف بعدّة تعليقاتٍ: منها: عدم كونه جامعاً، لأنّه لا يشمل تحديد الوظيفة العلمية، وهو بلا شكٍّ ممّا يقع ضمن دائرة الاجتهاد. ثمّ إنّ الظنّ المطلق ليس بحجّةٍ، بل الحجّة هو ما عيّنه الشرع بالخصوص، سواء أفاد الظنّ أو لم يُفد كما يقول السيّد المرتضى (ره)[3]. وعليه فلا يكون حينئذٍ التعريف مانعاً.

وقد جرت على هذا النحو كثير من التعاريف مع تغييرٍ في بعض الألفاظ. فنرى أنّ صاحب [مسلّم الثبوت] وجماعةً عرّفوه بأنّه: (بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكمٍ شرعيٍّ ظنّيّ)[4].

---

(1) إرشاد الفحول: ٢٥٠، الأحكام للآمديّ ٤: ٢١٨.

(2) تهذيب الأحكام: ١٠٠، كفاية الأصول للخراسانيّ: ٣٤٧.

(3) الذريعة الى أصول الشيعة.

(4) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٣٦٢، شرح المحلّيّ على جمع الجوامع ٢: ١، روضة الناظر ٢: ٤٠١، المدخل الى مذهب أحمد لابن بدران: ١٧٩، شرح العضد على ابن الحاجب ٢: ٢٨٩، كشف ←

وقد ذهب جملة من أعلام الأصوليّين الى أخذ العلم فيه ،منهم: الغزاليّ في المستصفى، والخضريّ، والورجلانيّ الاباضيّ في الدليل والبرهان، وأمير بادشاه الحسينيّ الحنفيّ في تيسير التحرير فعرّفوه بـ: (أنّه بذل المجتهد وُسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)[1].

وقد أورد على هذا التعريف أيضاً عدّة إيرادات، منها: أنّه محتاج الى ضمّ كلمة الوظائف[2] لتشمل كلّ ما يتّصل بوظائف المجتهد من عمليات الاستنباط.

وهذه المؤاخذة واردة حتّى على المتأخّرين: كالأستاذ مصطفى الزرقا حيث عرّفه بـ: (عملية استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة في الشريعة)[3].

ويرى السيّد الشهيد الصدر (ره): أنّ مصطلح الاجتهاد قد مرّ بعدّة مراحل، فكان يُطلق للتعبير عن مسلكٍ معيّنٍ ومدرسةٍ خاصّةٍ في استنباط الحكم الشرعيّ،وهي مدرسة الرأي والقياس، وقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمٰن الزبيريّ وابن أبي الفتح المدنيّ والنوبختيّ وغيرهم كتباً بهذا الشأن، وقد حمل مصطلح الاجتهاد هذا المعنى الضيّق الى القرن السابع،حيث نجد أنّ المحقّق الأوّل المتوفّىٰ سنة (٦٧٦ هـ) يُعطي الاجتهاد معنىً أوسع،فيقول: (وهو في عرف الفقهاء،بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً...). ويقول السيّد الصدر (ره): (ولم يقف توسّع الاجتهاد كمصطلحٍ عند هذا الحدّ،بل شمل في تطوّرٍ حديثٍ «كلّ عمليةٍ يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العلميّ تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعيّ،أو على تعيين الموقف العمليّ مباشرةً»،وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عمليّة الاستنباط)[4].

← الأسرار ٢: ١٣٤، التلويح على التوضيح ٢: ١١٧، الأحكام للآمديّ ٣: ١٣٩.

(١) المستصفىٰ ٢: ١٠١، أُصول الفقه للخضريّ : ٣٥٧.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمد تقيّ الحكيم: ٥٦٣.

(٣) مجلّة حضارة الإسلام ١ عدد ٢: ٧.

(٤) الحلقة الأُولى: ٦٣ وما قبلها.

ويرى السيّد محمّد تقيّ الحكيم أنّه: (ملكة تحصيل الحُجج على الأحكام الشرعية او الوظائف العملية، شرعية او عقلية)[1]. وهذا التعريف منتزع ممّا تبنّته مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول.

ثانياً: الاجتهاد بمفهومه الخاص:

وقد عرّفه الأستاذ خلّاف بـ: (بذل الجهد للتوصّل الى الحكم في واقعةٍ لا نصّ فيها بالتفكير، واستخدام الوسائل التي هدى الشرع اليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه)[2]. بينما قصره الإمام الشافعيّ على القياس، لأنّه أمر وارد في الكتاب والسنّة. فقد سأله سائل: (فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ فأجاب: هما اسمان لمعنىً واحدٍ. قال فما جماعهما؟ قال: كلّ ما نزل بمسلمٍ ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة. وعليه اذا كان فيه بعينه حكم اتّباعه، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، أو الاجتهاد هو القياس)[3].

وفي رأي أبي بكرٍ الرازيّ: أنّ الاجتهاد يقع على ثلاثة معانٍ:-

الأول: القياس الشرعيّ، لأنّ العلّة لمّا لم تكن موجبةً للحكم - لجواز وجودها خاليةً عنه - لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقة الاجتهاد.

والثاني: ما يغلب الظنّ من غير علّةٍ، كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم.

والثالث: الاستدلال بالأصول[4].

والذي يتّصل من هذه الثلاثة بالاجتهاد بمفهومه الخاصّ لدى الأصوليّين هو: المعنى الأوّل، يعني: القياس، ولذلك اعتبره مصطفى عبد الرزاق مرادفاً للرأي والقياس.

---

(١) مجلّة حضارة الاسلام ١ عدد ٢: ٧.

(٢) مصادر التشريع الاسلاميّ لخلّاف: ٧.

(٣) رسالة الإمام الشافعيّ: ٤٧٧.

(٤) إرشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٠.

ويقول: (فالرأي عندنا الذي نتحدّث عنه هو: الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعيّة، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو أيضا مرادف للاستحسان والاستنباط)[1].

وأورد عليه: أنّه لا يصحّ إرادة الاشتراك اللفظيّ بينها، لعدم التعدّد في أوضاعها بداهـةً. والظاهر أنّ لفظة «الاجتهاد» بمفهومها الخاصّ مرادفة لديهم لمفهوم الرأي، والمعاني الأُخرى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم. وقد وقع الاشتباه نتيجةً للاختلاط في استعماله بين المفهوم والمصداق[2].

يقول الشيخ الخولي: (اعتقاد النفس أحد النقيضين في حكمٍ شرعيٍّ عن غلبة ظنٍّ فهو حكم اجتهاديّ يستخرجه أصحاب الرأي بعقولهم على النحو الذي ضبطته أُصول الفقه فيما بعد)[3].

ولا يخفى على الباحث الكريم أنّ جملةً من هذه التعاريف هي تعاريف حقيقيّة ومنطقيّة، وليست من قبيل شرح الاسم، كيف وهم يصرّحون في أثناء كلامهم بأنّ «القيد الفلانيّ» هو لإخراج كذا أو كذا، أو لإدخال كذا، وهو قرينة قطعيّة على كونهم بصدد التعريف الحقيقيّ وفي مقام بيان الكنه والماهية؟! وعلى هذا، كيف تُحمل تعاريفهم على التعاريف اللفظيّة، وأنّهم بصدد شرح الاسم وحصول الميّز في الجملة؟!

وقال الخُضَريّ: (هذه التعاريف كلّها تعريف منطقيّ وغير فنّيّ. وأمّا اذا أُريد منها شرح الاسم على ما يصنع اللغويّون فلا مانع من الأخذ بها)[4].

الاجتهاد في القرآن الكريم:

بعد استعراض مفهوم الاجتهاد ـ لغةً واصطلاحاً ـ لابدّ من معرفة مستنده

---

(١) الشواهد المدعاه في التمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرازق: ١٣٧ ـ ١٥٣.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمّد تقيّ الحكيم: ٥٦٥.

(٣) مالك لأبي زهرة: ٦٣٥. (٤) أصول الفقه للخضريّ: ٣٥٧.

كتاباً وسنّةً، وفي عصر الصحابة وعصر تكوين المذاهب. ولا يخفىٰ على المتتبع أنّ كلمة «الاجتهاد» لم تذكر في القرآن الكريم كما قال بعضهم، وإنّما جاءت عبارة «جَهد ـ بالفتح» في خمس آياتٍ، وكلمة «الجُهد ـ بالضمّ» في آيةٍ واحدةٍ.

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ..﴾[1]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ..﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[3]، قال الفرّاء: (الجهد في الآية: الطاقة)[4].

ومن هنا نرى أنّ مادّة «الاجتهاد» في الكتاب لا تختلف عن مدلولها اللغويّ، وهو «الطاقة» على ما صرّح به جمع من أئمّة اللغة، علماً بأنّه لم يستعمل هذا الاصطلاح ولا غيره من المصطلحات من قبيل: فقيهٍ، ومجتهدٍ، واستحسانٍ، ومصالح مرسلةٍ إلّا بعد القرن الأوّل، حين بدأ عهد التدوين والتعقيد ووضع الاصطلاحات، وظهرت هذه المصطلحات واحداً بعد واحدٍ في أزمان متفاوتة.

الاجتهاد في السنّة :

يدّعي البعض أنّه لم يظفر في السنّة الشريفة على كلمة الاجتهاد بهيئتها ومادّتها الخاصّة كما صرّح به السيّد محمّد بحر العلوم، ولكنّه وجدت في هيئاتٍ أُخرىٰ في جملةٍ من الأحاديث[5] على ما قيل ونقل[6]

فمنها: حديث معاذ بن جبل، فقد روىٰ أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قال لمعاذٍ حين أرسله إلى اليمن: «بِمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: قال:

(١) المائدة: ٥٣.

(٢) التوبة: ٧٩.

(٣) العنكبوت: ٦٩

(٤) لسان العرب: (مادّة جهد).

(٥) لا يخفىٰ أنّه قد ورد استعمال «الاجتهاد» في معنىً آخر وهو: كثرة العبادة والتهجّد، وهذا كان شائعاً آنذاك.

(٦) الاجتهاد للدكتور محمّد بحر العلوم: ٣٠.

فإن لم تجد؟ قال بسنّة رسول الله [صلّى الله عليه وآله وسلّم]، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي»[1].

ومنهـا: قول الرسـول (صـلّى الله عليه وآله وسلّم) لابن مسعود: **«اقضِ بالكتاب والسنّة اذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك»** [2].

ومنها: حديث ابن العاص، وحديث عقبة بن عامر وغيرهما.

ولكن المتتبّع لمصـادر الحديث يجد أمامه رواياتٍ عديدةً وردت عن طريق الجمهـور في مدح وذمّ[3] العمـل بالرأي والاجتهاد،ولسنا الآن بصدد مناقشة هذه الأحاديث، والذي نستخلصه منها بشكلٍ قطعيٍّ هو: أنّ الاجتهاد كان معمولاً به في زمن الصحابة، بل في زمن الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) نفسه.

كما وردت روايات كثـيرة عن طريق الامـامية تدل على حجّيّة ومشروعيّة الاجتهاد بمعنى الفتوى،وبعضها يدلّ على عدم جواز العمل بالرأي والقياس[4].

ومنهـا: قول الامام الصادق ـ عليه السلام ـ لأبان بن تغلب: **«اجلس في مسجد المدينة وافتِ الناس، فإنّي أحبّ أن أرى في شيعتي مثلك»** [5].

وأمّا في عصر الصحابة: فإنّ الاجتهاد بالرأي كان سائداً، وقد صدرت عشرات الفتاوى آنذاك، ولكن يبقى السؤال عن نوع الرأي المعتمد للاجتهاد كمصدرٍ، فقد قيل: إنّه القياس، وقيل إنّه الاستحسان والمصالح المرسلة، وعليه فلا تحديد للرأي المعتمد هنا كأساسٍ للاجتهاد.

أمّا في عصر نشوء المذاهب وما بعدها،فقد انطلق الاجتهاد من مفهومه اللغويّ

---

(١) الأحكام للآمديّ ٤: ٦٨. سنن أبي داوود ٢: ٢٢٢. مسند أحمد ٥: ٢٣٠. عدّة الأُصول للشيخ الطوسيّ ٢: ٢٨٥.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) راجع ملخّص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الظاهريّ الأندلسيّ.

(٤) تقريرات السيّد الخوئيّ (الخلخاليّ) مدارك العروة الوثقى ١: ١٦.

(٥) وسائل الشيعة باب: ١١ من أبواب صفات القاضي ٣٧: ١٩.

الى معناه الاصطلاحيّ، واتّضحت معالم الاجتهاد بالرأي ،حيث رادف الشافعيّ بينه وبين القياس كما أشرنا سابقاً، وقد حصر أبو بكرٍ الرازيّ معاني الاجتهاد فيه بثلاثةٍ: القياس الشرعيّ، وما يغلب على الظنّ من غير علّةٍ، والاستدلال بالأصول. وعند ذلك تلتقي أكثر التعاريف الّتي وردت على ألسنة الفقهاء مع بعض الاختلاف كما بيّنّا.

أقسام الاجتهاد

قسّم الأصوليّون والباحثون الاجتهاد الى عدّة تقسيماتٍ، وبلحاظاتٍ متعدّدة.

فقد فسّر الإمام الشافعيّ الاجتهاد بأنّه: الاستنباط على القياس. أمّا غيره من الأئمّة فإنّهم وسّعوا معنى الاجتهاد، فجعلوه شاملاً للرأي والقياس والعقل. وبملاحظة هذا المعنى الواسع ارتأى الدكتور الدواليبيّ قسمة الاجتهاد الى ثلاثة أنواعٍ، وقد أشار الشاطبيّ في الموافقات الى بعضها[1]:

١ـ **الاجتهاد البيانيّ:** وذلك لبيان الأحكام الشرعيّة من نصوص الشارع.

٢ـ **الاجتهاد القياسيّ:** وذلك لوضع الأحكام الشرعيّة للوقائع الحادثة ـ ممّا ليس فيها كتاب ولا سنّة ـ بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.

٣ـ **الاجتهاد الاستصلاحيّ:** وذلك لوضع الأحكام الشرعيّة أيضا للوقائع الحادثة ـ ممّا ليس فيها كتاب ولا سنّة ـ بالرأي المبنيّ على قاعدة الاستصلاح.

ويرد على هذا التقسيم:أنّه غير جامعٍ لشرائط القسمة المنطقيّة، وذلك لعدم استيعابه المقسم، مع أنّه في مقام استيعابها بقرينةٍ تعقبه، ولم أتكلّم في الاجتهاد الاستحسانيّ؛ لأن بعض حالاته تدخل في الاجتهاد القياسيّ، وبعضها الآخر في الاجتهاد الاستصلاحيّ[2].

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ أنّ القياس ليس في جميع أقسامه قسيماً للاجتهاد

(١) الموافقات للشاطبيّ ٤: ٩٦، المدخل الى أصول الفقه للدواليبيّ: ٣٧ و٣٨٩.

(٢) المدخل الى علم أصول الفقه: ٣٨٩، الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد الحكيم: ٥٧٠.

البيانيّ، بل في بعضها هو قسم منه،كالقياس المنصوص العلّة.

ومن جهةٍ ثالثةٍ أنّه فرق بين الاجتهاد البيانيّ والاجتهادين الآخرين باعتبار الأوّل بياناً للأحكام الشرعيّة، والثاني والثالث «وصفاً» له،مع أنّ لازم ذلك اعتبار المجتهد مشرِّعاً، وهو خروج عن إجماع المسلمين.

وهناك تقسيم للشاطبيّ المالكيّ، وذلك بلحاظ الاعتبار وعدمه:

١ـ **الاجتهاد المعتبر شرعاً**: وحدّده بأنّه الصادر عن أهله الّذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد.

٢ـ **الاجتهاد غير المعتبر شرعاً**: وهو الصادر عمّن ليس بعارفٍ بما يفتقر اليه الاجتهاد، لأنّ حقيقة هذا أنّه رأي بمجرّد التشهّي والأغراض، وخبط فيه عماية[1].

وهناك تقسيمات متعدّدة وبلحاظاتٍ متنوّعة لسنا بصددها، وهي تقسيمات للحرانيّ الحنبليّ[2]، والشيخ أبي زهرة[3]، والسيّد بحر العلوم[4]، وصفيّ الدين الحنبليّ[5]، والسيّد رضا الصدر من الإماميّة[6]، ومحمّد حسين الأصبهانيّ[7]، وغيرهم، ولكنّنا نختار ما ذهب اليه البعض،حيث استفاد التقسيم على أساس الطريقة، أو الحجية الذاتية او بالجعل الشرعيّ، فقسّمه استناداً لذلك الى قسمين:

١ـ **الاجتهاد العقليّ**: وهو ما كانت الطريقة أو الحجّيّة الثابتة لمصادره عقليّةً محضةً غير قابلةٍ للجعل الشرعيّ،ويدخل تحت هذا القسم كلّ ما أفاد العلم الوجدانيّ بمدلوله: كالمستقلّات العقليّة، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل، وشغل الذمّة اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، وقبح العقاب بلا بيان.

---

(١) الموافقات للشاطبيّ.

(٢) المدخل الى علم أصول الفقه: ٣٨٩.

(٣) أصول الفقه لأبي زهرة: ٣٧٥.

(٤) الاجتهاد للدكتور السيّد بحر العلوم: ١٣١.

(٥) تسهيل الوصول الى علم الأصول: ٢٢٠.

(٦) الاجتهاد للسيّد رضا الصدر: ٢٣.

(٧) الاجتهاد والتقليد لمحمّد حسين الأصبهانيّ.

٢ـ **الاجتهاد الشرعي**: وهو كلّ ما احتاج الى جعلٍ أو إمضاءٍ لطريقيّته أو حجّيّته من الحجج السابقة، ويدخل ضمن هذا: الإجماع والقياس، والاستصلاح، والاستحسان، والعرف، والاستصحاب، وغيرها من مباحث الحجج والأُصول.

وتحصيل الاجتهاد بكلا قسميه يفتقر الى معدّاتٍ وممهّداتٍ باعتباره تخصّصاً كغيره من العلوم والفنون ـ إن لم نقل بأنّه أدقّها وأعمقها ـ فإنّ تحصيل الخبرة في أيّ مجالٍ من المجالات العلميّة بحاجةٍ الى طيّ بعض المقدّمات واكتساب بعض المعارف.

أمّا الاجتهاد العقليّ: يتوقّف على معدّاتٍ وشروطٍ، منها: الخبرة الواسعة بالقواعد الفلسفية والمنطقية، وخاصّةً الّتي ترتكز عليها أُصول الأقيسة بمختلف أشكالها، لأنّ فيها ـ كما يقال ـ: العصمة عن الخطأ في الفكر[1].

أمّا الاجتهاد الشرعيّ، فإنّه يتوقّف على الإحاطة بعدّة خبراتٍ مختلفةٍ باختلاف تلكم الطرق المجعولة أو الممضاة من قبل الشارع، فمثلاً: ما يتّصل بالنصّ وصحّة نسبته لقائله فمعدّاته أن يكون على علمٍ بفهرسة كلّ ما يرتبط بهذه النصوص أمثال: الصحاح والمسانيد والموسوعات الفقهيّة، وأن تكون لديه خبرة بتحقيق النصوص، والتأكّد من سلامتها، وذلك بالبحث عن نسخٍ خطّيّةٍ مختلفةٍ ومقارنةٍ بعضها مع البعض الآخر، وكذلك التأكّد من سلامة رواتها ووثاقتهم في النقل، والرجوع الى أرباب الجرح والتعديل، وكذلك يلتمس الحجّيّة لها من قبل الشارع باعتبارها من أخبار الآحاد، بالإضافة الى ذلك أن تكون لديه خبرة بالمرجّحات الّتي أمضاها الشارع وجعلها عند التعارض. هذا أوّلاً.

وثانياً: أمّا ما يتّصل منها بمجالات الاستفادة من النصّ فهي كثيرة ومتعدّدة، منها: أن تكون له خبرة لغويّة، وتكون لديه أيضاً خبرة بوضع قسمٍ من الهيئات والصيغ الخاصّة: كهيئات المشتقّات، وصيغ الأوامر.

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمّد تقيّ الحكيم: ٥٧٢.

تقسيم الاجتهاد بلحاظ الإطلاق والتجزئة

إنّ من جملة التقسيمات للاجتهاد هو: تقسيمه الى مطلقٍ وتجزّيء، وأرادوا بالاجتهاد المطلق: (ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعليّة[1] من أمارةٍ معتبرةٍ، أو أصلٍ معتبرٍ عقلاً ونقلاً في الموارد الّتي يظفر فيها بها)[2].

وقال الشيخ المراغيّ: (إن المجتهد قد يكون أهلاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة جميعها، لتوفّر الشروط فيه، وذهب أكثر علماء المسلمين الى إمكانه)[3]، لأنّ ملكة الاجتهاد إنّما تنشأ من الإحاطة بكلّ ما يرتكز عليه قياس الاستنباط، سواء ما وقع منه موقع الصغرى لقياس الاستنباط: كالوسائل الّتي يتوقّف عليها تحقيق النصّ، أو الكبرى: كمباحث الحجج والأصول العملية. وعندما لا يكوّن لنفسه رأياً فيها -لا يتداخله الوهم أو الشكّ- لا يسوغ له ادّعاء الاجتهاد، ولا استنباط حكمٍ واحدٍ، لعدم المؤمّن له من قيام حجّةٍ يجهلها من الحجج الأُخرى على خلاف ما استفاده من النصّ. وقد تكون سمة هذه الحجّة لديه سمَةَ الحاكم[4] أو الوارد[5] على ذلك النصّ.

وقد وقع الكلام في إمكانه وعدمه. فالقائلون بإمكانه يريدون به: (ملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعيّة منها، واستنباط الحكم فيما لا

---

(١) ذكر الأصوليون عدّة رتبٍ ومراحل للحكم: منها مرحلة المبادئ والملاكات، ومرحة الانشاء والجعل، ومرحله الفعلية والتنجّز.

(٢) الكفاية للآخوند الخراسانيّ ٢: ٣٤٨، ٤٢٣، المطبوعة مع حاشية الرشتيّ.

(٣) الاجتهاد للشيخ المراغيّ: ٢٧، ورسالة الإسلام: السنة ١/٣: ٣٥٢.

(٤) و(٥) الحكومة والورود إجمالاً اصطلاحان يطلقان على بعض حالات التعارض بين الأدلّة، والفرق بينهما دقيق، والتفصيل يطلب من مظانّه.

نصّ فيه ممّن توفّرت فيه شروط الاجتهاد،وتكوّنت له هذه الملكة لا يتصوّر أن يقتدر بها في موضوعٍ دون آخر)[1]. وتوفّر هذه الملكة ممكنة لتوفّر شروطها، فالاجتهاد المطلق المستند اليها ممكن إذن.

وذهب بعض الفقهاء الى عدم إمكانه، وهم يرون استحالة إحاطة البشر بجميع الأحكام المتعلّقة بأفعال المكلّفين، القديمة منها والمستحدثة، مستدلّين على ذلك بتوقّف بعض الأعلام في الإجابة عن كثيرٍ من المسائل، ولو كان مقتدراً على ذلك لَمَا توقّف كما حصل لمالك، إذ سُئل عن أربعين مسألةً فأجاب عن أربعٍ منها، وقال في الباقي: لا أدري[2].

وأجاب الشوكانيّ عن هذا: (بأنّ عدم الإجابة لا تكشف عن عدم الإحاطة، إذ ربّما كان ذلك لمانعٍ أو لورعٍ، أو لعلمه بأنّ السائل متعنّت، وقد يحتاج بعض المسائل الى مزيد بحثٍ يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال)[3].

كما أجاب المحقّق الخراسانيّ (ره): (بأنّ عدم التمكّن من الإجابة والتردّد وأمثالها إنّما هو بالنسبة الى الحكم الواقعيّ لأجل عدم دليلٍ يساعد في كلّ مسألةٍ عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطّلاع وقصور الباع،وأمّا بالنسبة للحكم الفعليّ فلا تردّد لهم أصلاً)[4].

الاجتهاد المتجزئ:

وقد عرّفه المحقّق الخراسانيّ في كفايته بأنّه: (ما يقتدر به على استنباط بعض

(١) علم أصول الفقه: ٢٦٢.

(٢) مختصر المنتهى: ٢٢١.

(٣) إرشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٥.

(٤) الكفاية للآخوند ٢: ١١٨.

الأحكام)[1].

وقد اختلفت عبائر العلماء في إمكانه وعدم إمكانه، وفي صحّة ترتيب الأثر عليه وعدمها، وقد ذهب الأغلب الى الإمكان.

ومنهم الغزاليّ، فقد قال بعد أن استعرض العلوم الّتي يراها ضروريّةً للمجتهد المطلق: (.... وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزّأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعضٍ، فمن عرف طريق النظر القياسيّ فله أن يفتي في مسألةٍ قياسيّةٍ وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث... وليس من شروط المفتي أن يجيب عن كلّ مسألة)[2].

وقد علّق بعضهم على ذلك قائلا: (وهذا الكلام غير واضح المضمون، إذ العالم الّذي يعرف القياس وليست له الخبرة في علم الحديث كيف يسيغ لنفسه أن يستنبط حكماً واحداً من قياسه وينسبه الى الشارع المقدّس؟!)[3].

وقال ابن القيّم الجوزيّة الحنبليّ: (الاجتهاد حالة تقبل التجزّؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوعٍ من العلم مقلّداً في غيره، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض)[4].

ويمكن التعليق عليه بأنّه مادامت بعض مقدّماته الّتي اعتمدها في مقام الاستنباط مأخوذةً عن تقليدٍ فالنتيجة لا تُخرجه عن كونه مقلّداً، والعلم في دفع تأثير بقيّة الأدلّة ـ الذي يكون منشؤه غير الاجتهاد ـ لا يجعل صاحبه مجتهداً بداهةً)[5].

وقال الآمديّ من الشافعيّة أيضاً: (وأمّا الاجتهاد في حكم بعض المسائل: فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما تعلّق بتلك المسألة وما لابدّ منه فيها، ولا يضرّه في ذلك جهله بما لا تعلّق له بها ممّا يتعلّق بباقي المسائل الفقهيّة، كما أنّ المجتهد المطلق قد

(1) الكفايه للمحقّق الخراسانيّ ٢: ٣٤٨.

(2) المستصفى للغزاليّ ٢: ١٠٣، الإحكام للآمديّ ٣: ١٤، ارشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٢٤.

(3) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد الحكيم: ٥٨١

(4) أعلام الموقّعين لابن القيّم ٤: ٢١٦.

(5) الأصول العامّة للفقه المقارن للسيّد الحكيم: ٥٨١.

يكون مجتهداً في المسائل المتكثّرة بالغاً رتبة الاجتهاد فيها، وإن كان جاهلاً ببعض المسائل الخارجة عنها فإنّه ليس من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإنّ ذلك ممّا لا يدخل تحت وسع البشر)[1].

وذهب ابن عبد الشكور الحنفيّ الى ذلك مستدلاً بـ :

١ ـ ترك العلم عن دليلٍ الى تقليدٍ خلاف المعقول كيف وفيه ريب؟!وقد قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): **«دَعْ ما يُريبُك الى ما لا يُريبُك»**.

٢ ـ القول: «استفتِ نفسك وإن أفتاك المُفتون» ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره[2].

وذهب الفتوحيّ الحنبليّ الى أنّ: (الاجتهاد يتجزّأ عند أصحابنا ـ أي: الحنابلة ـ والأكثر إذ لو لم يتجزّأ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الجزئيّات، وهو محال، إذ جميعها لا يحيط بها بشر)[3]

ونقل ابن الحاجب المالكيّ دليل المثبتين للتجزؤ بقوله: (لولم يتجزّأ العلم...، فقد سُئل مالك عن أربعين مسألةً فقال في ستٍّ وثلاثين منها: لا أدري)[4].

أمّا ابن حزم الظاهريّ: فانتهى الى جواز التجزئة حيث قال: (وكلّ مَنْ عَلِمَ مسألةً واحدةً من دينه على الرتبة الّتي ذكرنا جاز له أن يفتي بها، وليس جهله بما جهل بمانعٍ من أن يفتي بما علم، ولا علمه بما علم بمبيحٍ له أن يفتي بما جهل)[5].

أمّا الإماميّة،فقد ذهب الكثير منهم الى القول به:

قال السيّد الخوئيّ (ره) : (والصحيح في المقام إمكانه كما ذهب اليه الأكثر،

---

(١) الإحكام للآمديّ ٤: ١٤٣.

(٢) مسلّم الثبوت ٢: ٣٢٠.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢: ٢٩٨.

(٤) مختصر المنتهى: ٢٢١.

(٥) الإحكام للآمديّ ٢: ٦٩٤.

لا امتناعه ولا وجوبه)[1]، وعليه عدد من أعلام الأصوليّين.

وعزّاه الصفيّ الهنديّ الى الكثيرين كما يذكر الشوكانيّ.

وحكاه صاحب النكت، عن ابن عليّ الجبائيّ، وأبي عبد الله البصريّ.

وقال ابن دقيق العيد: (وهو المختار)[2].

وقد تبنّى ابن الهمّام، والرازيّ، وجملة من متأخّري الإماميّة القول بإمكانه ووقوعه.

وقال الكاظميّ: (وأمّا الاجتهاد بالتجزؤ فلا ينبغي الإشكال في إمكانه، بل في حجّيّة رأيه على نفسه، لإطلاق الادلة)[3].

وأمّا الحجّة الرشتيّ من الإماميّة في شرحه للكفاية فقد قال: (نسب القول بعدم إمكانه الى الشذوذ)[4].

وذهب قسم من الأصوليّين الى امتناع التجزّئ في الاجتهاد، حيث يقول الإمام الشوكانيّ: (ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزّئ الاجتهاد، فإنّهم اتّفقوا على أنّ المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتّى يحصل له غلبة الظنّ بحصول المقتضي وعدم المانع، وإنّما يحصل ذلك للمجتهد المطلق. وأمّا مَن ادّعى الإحاطة بما يحتاج اليه في بابٍ دون بابٍ أو في مسألةٍ دون مسألةٍ فلا يحصل له شيء من غلبة الظنّ بذلك، لأنّه لايزال يجوّز الغير ما قد بلغ اليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنّه بذلك فهو مجازف، وتتّضح مجازفته بالبحث معه)[5].

وقد يقرب الامتناع والاستحالة بدعوى، أنّ ملكة الاستنباط أمر بسيط وجدانيّ، والبسيط لا يتجزّأ، وإلاّ لزم الخلف، فإن وُجدَتْ فهو الاجتهاد المطلق، وإلاّ

---

(١) مباني الاستنباط: ٥١٤.

(٢) ارشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٤.

(٣) العناوين المسائل الاصولية ٢: ٨٩.

(٤) حاشية الرشتيّ على الكفاية ٢: ٣٥٠.

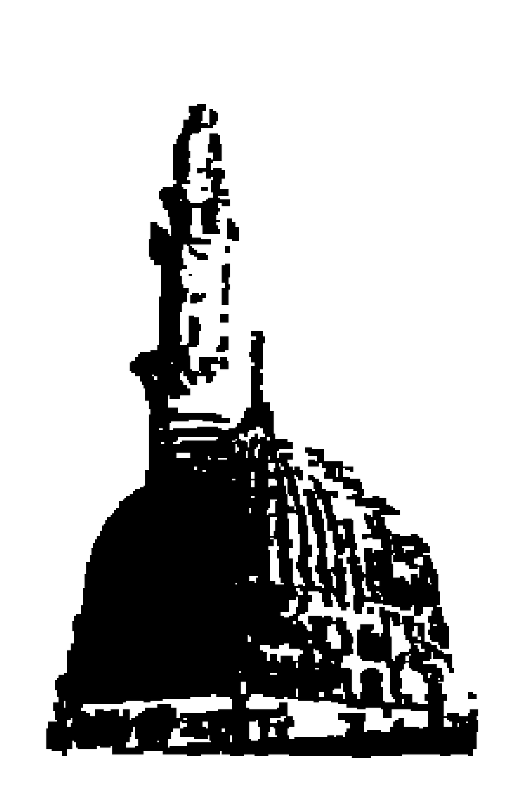
(٥) ارشاد الفحول للشوكانيّ: ٢٥٥، التحرير: ٥٢٤.

فلا اجتهاد أصلاً، وكذا الأمر لو كان الاجتهاد عبارةً عن نفس الاستنباط، لا ملكته، فإنّه أيضاً بسيط غير قابلٍ للتبعيض[1].

وقد أُجيب عن ذلك بـ: (أنّ المراد بالتجزّئ: ليس التبعيض في أجزاء الكلّ حتّى يستحيل فيه لكونه أمراً بسيطاً، بل المراد به: التبعيض في أفراد الكلّيّ، إذ كما أنّ نفس الأحكام يغاير بعضها بعضاً كذلك استنباطها، فإنّ استنباط مسألةٍ منها يغاير مسألةً أخرى، وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي حصولها في مسألةٍ وعدم حصولها في مسألةٍ أُخرى. وعليه فلا مانع من أن تحصل للشخص ملكة في مسألةٍ من مسائل الفقه، لسهولة مقدّماتها أو مهارته فيها، ولا تحصل له في مسألةٍ أُخرى منها لصعوبة مقدّماتها، أو لعدم مهارته فيها)[2].

كما أجاب المحقّق الاصفهانيّ بـ: أنّ جميع الصفات النفسانيّة بسائط،مع أنّها قابلة للاشتداد والزيادة والنقص كما في العلم الّذي هو أجلّ الصفات النفسانيّة[3]

وأمّا صحّة ترتيب الأثر عليه بالإضافة الى التجزؤ نفسه أو الى غيره فقد وقع الكلام فيه أيضاً، وسيأتي بحثه في محلّه إن شاء الله تعالى.



(١) مصباح الأصول: ٤٤١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الاجتهاد والتقليد لمحمّد حسن الأصفهانيّ: ٥.

المنهج الوحدوي

لدى السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده

الأستاذ شاكر الفردان - البحرين -

الإنسان حيّ بحركته في هذه الحياة يسعى جاداً في البحث عن طرق سعادته الّتي تبلغ به الكمال، كما أنّ مجموعة المخلوقات العاقلة منها وغير العاقلة في حركتها الجوهريّة طالبة كمالها، وكلٌّ يبحث عمّا يرتبط بشؤونه ويصبّ في طريقه.

ولو ألقينا نظرةً على هذا الكون الفسيح للحظنا قسمين من الاندماج، يمكن أن يطلق على أحدهما تجمّع والآخر مجتمع. والأوّل: حالة مِن ضَمّ شيءٍ الى شيءٍ آخر، كضمّ الحجر الى الحجر، أو بنظرةٍ أرقى: كتجمعات الحيوان في مراكز تربيتها. والثاني: حالة من الضَمّ تتبعها مجموعة من القيود والضوابط الّتي نعبّر عنها بالقيم والتقاليد. والإنسان دائماً يتحرّك في المحور الاجتماعيّ لا المحور التجمّعي، وذلك يتبع مقدار ما يمتلك من قيمٍ وضـوابط، وكلّما ابتعد عنها تفكّك المجتمع وبرزت روح الانفصال والتفرّق والتمزّق.

من هذا المنطلق يتحرّك الإنسان طالباً الوحدة مع بني مجتمعه باعتبارها نزعةً إنسانيّةً لا يمكنه أن يتخلّىٰ عنها، والسجلّ التأريخيّ لمسيرة الإنسان يسجّل لنا حركة

الإنسان في طلبه للوحدة والاتّحاد مع الأفراد الآخرين، وكيف أنّه يسعى لتطبيقها بصورٍ متعدّدةٍ ونظراتٍ مختلفةٍ، وذلك لِمَا لها من الارتباط الوثيق مع طبيعته الاجتماعية.

المهمّ أنّ هذه الدعوات والتحرّكات تُنبئ عن الحسّ الداخليّ للإنسان وهي: نزعته للاتّحاد والوحدة، ونتيجةً لقصور الإنسان وانحصار نظرته الى ما بين قدميه وانشداده الى بدنه المادّيّ والى عالمه المادّيّ وعدم إدراكه لمصالحه ومفاسده كانت نظراته ودعوته تعكس نفس النظرة القصيرة، ولذلك كان يطرح الوحدة تارةً على أساس اللغة، وأُخرى على أساس الجنس، ومرةً على أساس القرب الجغرافي، وأُخرى على أساس المصالح الاقتصادية، وهكذا دواليك.. وما أن يظهر هذا النوع من الوحدة الى العلن ويتحرّك خطواتٍ حتّى تضعف قواه ويَسقط في منتصف الطريق... وكيف ما كان فإنّها تعبّر عن نزعةٍ إنسانيّةٍ ملحّةٍ وضروريّةٍ يطلبها الإنسان.

ولن يستطيع الانسان بنفسه أن يقدّم لنفسه طرحاً وحدويّاً يملك الشمولية ويحظى بقدرة الاستمرار والبقاء، والجهة الوحيدة الّتي يمكنها ذلك هي: الجهة التي تكفّلت بخلق الإنسان، وتعلَم الحاجات التي تتناسب مع هذا المخلوق، وهذه الجهة هي: السماء، لأنّها تعرف أنّه لو اتّبعها لبلغ الى نقطة الكمال والسعادة.

والشريعة الإسلامية مشروع من ضمن المشاريع الدينية التي تقدّم الطرح لهذه النزعة، والطرح الإسلاميّ يتميّز بقدرته على تقديم الطرح الوحدويّ بصورةٍ متكاملةٍ، وذلك من خلال عنصري: الشمولية والاستمرار، وقدرته هذه نابعة من صميم القِيَم التي يطرحها، حيث إنّها ثابتة لا تتغيّر من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى تمثّل الاستجابات الحقيقيّة لفطرة الإنسان.

على هذا الاساس تعتبر: أنّ المشروع الإسلاميّ الوحدويّ هو المشروع الوحيد الذي يستطيع أن يجيب هذه النزعة الإنسانية، خصوصاً في هذا الظرف من الصراع الحضاريّ الذي نحتاج فيه الى تأسيس حضارة الإنسان، ولا حضارة له سوى حضارة الإسلام.

ومن هذا المنطلق أكّد الدين الإسلاميّ على الوحدة بين المسلمين

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾. وهكذا جاءت التأكيدات على ألسنة أئمّته ودعاته، ولم تقف النوبة عند الطرح النظريّ فقط بل تعدّته الى الطرح العمليّ، كما يلحظ ذلك في حياة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) التي مثّلت أجلى مصاديق الوحدة بين المسلمين، وأيضاً يُلحظ في حياة الأئمّة المعصومين عليهم السلام ما يشير الى ذلك في ممارساتهم العمليّة.

ولمّا أن تحوّلت الدولة الإسلامية الى جسدٍ ممزّق وعصفت بهم التفرقة والتمزيق، وشقّت عصاهم الفرقة الطائفيّة والفرقة السياسيّة، وبعد أن كان اختلاف الألسن والألوان آية من آيات الله أصبح عاملاً من عوامل التفريق، حتّى ضعفت شوكة المسلمين واستضعفهم الكافرون فانبرى لإنقاذ هذه الأمّة من الضياع والتيه ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ...﴾ نقشوا أسماءهم على هامة الدهر، وقادوا مسيرة الاصلاح، ودعوا الناس الى الوحدة والاتّحاد بحسب ما يمليه الإسلام.

ومن هؤلاء، «السيّد جمال الدين الحسينيّ الأسد آباديّ الشهير بالأفغانيّ» و«الشيخ محمّد عبده» و«الإمام شرف الدين» و«الإمام الخمينيّ ـ قده ـ». وبطبيعة الحال، كلّ طرحٍ نظرته الإصلاحيّة بحسب ظروفه الطبيعية والموضوعية، ولهذه تختلف الحركة الإصلاحية في تفاصيلها وتتّحد في هدفها وأغراضها.

وسأتناول هنا ـ بقدر الاستطاعة ـ «دور الإمام السيّد جمال الدين الأسد آباديّ والإمام محمّد عبده» في توحيد المسلمين مبيّناً بإيجازٍ دور المستعمر في عهدهما وشيئاً من حياتهما، ثمّ المنهج الذي اتّبعاه في دعوة المسلمين الى الوحدة، وفي الختام مقارنة قصيرة بحركة الإمام الخمينيّ (رض).

وما سأقدّمه سيكون إجابةً لمجموعةٍ من الأسئلة في حياة السيّد جمال الدين والشيخ محمّد عبده.

- كيف كان يفكر السيّد جمال الدين في الوحدة؟
- كيف كان الاستعمار في عهده؟
- ما هو المنهج الذي اتّبعه في سبيل الوحدة؟

السيّد جمال الدين في فكره الوحدوي:

الذي يبدو لي أنّ معظم علماء الإسلام كان يفكّر في الوحدة ويتمنّى الاتّحاد لكلّ المسلمين، ولكنّهم لم يصلوا الى «مرحلة الهمّ» حيث يكون مشروع الوحدة الشغل الشاغل له في تفكيره وسلوكه، وهذا ما نلحظه من حياة السيّد جمال الدين،حيث هاجر من بقعةٍ الى أخرى منتقلاً من إيران الى النجف الأسرف في العراق،ثمّ الى أفغانستان،فإلى إيران ومن إيران الى الهند ومن الهند الى مصر ومن مصر الى فرنسا ومنها الى الآستانه بتركيا حيث خلافة الدولة الإسلامية، وفي جولته هذه كان لسان المسلمين الناطق بأفكارهم ومحروميّتهم ولم تحجزه حدود جغرافية ولا حاجز اللسان ولا البشرة، بل كان يركّز في نفوس المسلمين عزّتهم وكرامتهم من خلال منهجٍ محدّدٍ سار عليه.

«هذا ما نراه من زيارة السيّد جمال الدين الى الهند،حيث يصف الزيارة الأستاذ صلاح البستانيّ في مقدّمة كتاب العروة الوثقى: سأله المستعمر عن المدّة التي سيقضيها في البلاد فقال الأفغانيّ: لا أكثر من شهرين.فبثّت الحكومة البريطانية عيونها حول زوّار ضيفها الجديد. فجاءه في اليوم الأوّل عشرات.. وفي اليوم الثاني مئات... وهُرع العلماء والأعيان لملاقاة بَطَلٍ جريْءٍ. وغصّت الساحات بالوفود.. وحدث ما كان في الحسبان.. وتقدّم مندوب الحكومة أمام الحشود يستعجله في مغادرة الهند».

هذه الصورة الّتي ينقلها البستانيّ تمثّل حالة الالتحام بين السيّد جمال الدين وبين الشعوب الإسلامية،وأنّ حاجز اللغة والقوميّة لم يكن مانعاً من تقريب المسلمين وتوحيدهم تحت راية الإسلام.

ولذا كان المشروع الوحدويّ همّاً عند السيّد جمال الدين أين ما حلّ، فكان يعالجه بمعالجاته الخاصة بحسب ظرفه.

وكذلك الشيخ محمّد عبده كان متأثّراً بأستاذه تمام التأثر حتّى أدّى ذلك الى

أن ينتقم منه شيوخ الأزهر،حيث أعطوه الشهادة من الدرجة الثانية.وتعرّض للعزل وتحديد الإقامة، كلّ ذلك بسبب مايحمل من همّ ـ على غرار أستاذه ـ وحدويّ ونظرةٍ للإصلاح.

فلنرى كيف يتحدّث السيّد جمال الدين عن الوحدة:

«أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارةً ويهدي اليهما الدين تارةً أُخرى، وقد تفيدهما التربية وممارسة الآداب... وبهما نموّ الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلاؤها، وهما الميل الى وحدةٍ تجتمع، والكلف بسيادةٍ لا توضع»[1].

نعم،هكذا كانت الوحدة في فكره ضرورةً ملحّةً يهدي اليها الدين وتفيدها التربية والسنن، وأنّها سبب لرقيّ المجتمعات ورفعتها، وهذا ما لحظناه في الصدر الأوّل من رفعة مجد المسلمين.

وهكذا تمثّل الوحدة همّاً للسيّد جمال الدين يحمله على كتفه متنقّلاً به بين البلدان، ويستدعيه الأمر أن يوجّه خطاباتٍ صريحةً للأمّة الإسلامية تنبئ عن حرقته على المسلمين لما هُم فيه، يقول السيّد جمال الدين:

«... هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكّسةً، وأملاكنا ممزّقةً، والقرعة تضرب بين الغرباء على ما بقي في أيدينا ثمّ لا نبدي حركةً، ولا نجتمع على كلمةٍ، ندّعي مع هذا أنّنا مؤمنون بالله وبما جاء به محمّد. وا خجلتاه لو خطر هذا ببالنا،ولا أظنّه يخطر ببال مسلمٍ يجري على لسانه شاهد الإسلام.

إنّ الميل للوحدة والتطلّع للسيادة وصدق الرغبة في حفظ حوزة الإسلام،كلّ هذه صفات كامنة في نفوس المسلمين قاطبة...».

نعم،هكذا كان يحترق ألماً لما عليه المسلمون من تمزّقٍ وتفرّقٍ،وهكذا كان يتحرّك نحو الوحدة في البحث عن طرق تجميع المسلمين من خلال تذكيرهم بمجدهم، واستنهاضهم ممّا هم فيه، ممّا جعل الاستعمار يفكّر في السيّد جمال الدين كمحورٍ لوحدة المسلمين التي تخيفهم وتعصف بهم.

---

(١) العروة الوثقى: ٧٤.

الاستعمار في عهد السيّد جمال الدين:

كانت الدول الإسلامية في عهد السيّد (ره) ترزح تحت نير الاستعمار الأوربّي المتمثّل في «بريطانيا العظمى» في ذلك الوقت، وكان الاستعمار البريطانيّ يتميّز بالخبث والنَّفس الطويل في تذويب المسلمين ومسخهم من شخصيّتهم الإسلامية.

وما كان يصنعه الاستعمار كان مبنيّاً على أساس حساباتٍ دقيقةٍ ودراساتٍ علمية موسّعةٍ، إضافةً الى الحالة الّتي يعيشها المسلمون من جهلٍ وغفلةٍ وتمزّق، كلّ ذلك أدّى الى أن يُحكم المستعمر قبضته على رقاب المسلمين.

وكان الاستعمار يركّز في حركته على أمرين:

الأوّل: مسخ الشخصيّة الإسلامية، وتحطيم المعنويّات والقيم الّتي يتمتّعون بها، بل السعي في إذابة كلّ ما للمسلمين من فكرٍ وعقيدةٍ وسلوكٍ وفلسفةٍ. يقول «كلادستون» رئيس وزراء بريطانيا الأسبق:ـ

«مادام هذا القرآن موجوداً في أيدي المسلمين فلن تستطيع أوربّا السيطرة على الشرق»[1].

هكذا كان يفكّر المستعمر في إبعادنا عن قرآننا الذي هو مصدر عزّتنا وكرامتنا، فلو ابتعدنا فإنّه يستولي علينا، والمقصود من ذلك «تعاليم القرآن» الّتي تأمرنا بالوحدة وتدعونا الى الجهاد، لا القرآن مجرّداً عن تعاليمه.

الثاني: جعل البلاد الإسلامية مركزاً تمويليّاً لاقتصادهم وجعلها إقطاعيّاتٍ زراعيةٍ ومناجم لبلدانهم وأن يسوقوا شعوبها بالتبعيّة من خلفهم.

كلّ هذه الأمور جعلت السيّد جمال الدين (ره) أن يتّخذ موقفه السلبيّ من هذه التحرّكات الحاقدة الّتي تخفيها من وراء وجهها الباهت.

يقول الدكتور محمود قاسم في كتابه «جمال الدين الأفغانيّ» عن «العروة

(١) حرّروا الإسلام أبيدوا أهله ـ جلال العالم.

الوثقى»:

«كانت كراهية الانجليز سمةً من السمات الجوهريّة في شخصيّته، ذلك أنّه أيقن منذ عهدٍ مبكّرٍ وعن تجربةٍ أنّ هؤلاء القوم يكنّون للمسلمين عداءً شديداً... كان لهذه الدولة الماكرة لذّة من النكاية بأهل الدين.. وكمال بهجتها أن تراهم أذلّاء، لا يملكون من أمرهم شيئاً»[1].

ومن أهمّ ما يميّز الاستعمار البريطانيّ بصورةٍ خاصّةٍ والاستعمار الأوربّيّ بصورةٍ عامّةٍ هي سياسة «فَرِّقْ تَسُدْ»، وهي سياسة خبيثة نجحت فيها نوعاً ما حينما فرّقت المسلمين بعد سلبها لأراضيهم وخيراتهم، صنعت منهم دويلاتٍ صغيرةً لا تقوى على شيءٍ، وأثارت بينهم غبار الفتنة، وجعلت من نفسها مرجعاً لهم في حلّ مشاكلهم وقضاياهم.

ولنرى كيف كان السيّد جمال الدين يتحدّث مع «بريطانيا العظمىٰ» عندما كان في الهند حيث التقى به مندوب الاستعمار:

«إنني ما أتيت لأُضعف حكومة بريطانيا العظمىٰ، ولا أنا على استعدادٍ للشغب، ولكنّ تخوّفها من زائرٍ أعزلٍ مثلي، وتفريقها المتظاهرين من زوّاري وهم أضعف منّي ـ إنّما يسجّل على حكومة بريطانيا وهن عزيمتها وضعف شوكتها، وضيق صدرها، وعدم أمنها من حكمها وأنّها ـ بريطانيا ـ في حقيقة حكمها لهذه الأقطار الشاسعة أضعف بكثيرٍ من شعوبها»[2]

على هذا كان الاستعمار في عهده ناهباً لكثيرٍ من أراضي المسلمين ولكثيرٍ من خيراتها، إضافةً الى مسخه للعقول الإسلامية وممارسته لسياسة التفريق على المستوى الفكريّ وعلى مستوىٰ تقسيم الدول، ممّا جعل المهمّة شاقّةً على المصلحين في جمع

---

(١) العروة الوثقى: ٢٧.

(٢) العروة الوثقى: (د).

المسلمين تحت مظلّة الإسلام، ومن هنا ينكشف لنا عظم ما قام به السيّد جمال الدين مع صحبه في مواجهة هذا الاستعمار الماكر، وما يمتلك من إمكانياتٍ جعلته يطارد السيّد في كلّ مكانٍ،خصوصاً في البلدان الإسلامية حتّى أذاقه السجن والتشريد.

منهج السيّد جمال والشيخ عبده في الوحدة:

يمكننا أن نلخّص هذا المنهج في بعض النقاط التالية:

١ ـ بيان علل ضعف المسلمين.

٢ ـ التوجّه الى العدوّ المشترك.

٣ ـ رفع الرين والبدع عن الدين الحنيف.

٤ ـ معالجة غياب العلماء عن سدّة الحكم.

وهذا المنهج عبارة عن بيان أسباب الفرقة في بعض نقاطها، وجعل البعض الآخر سبباً للوحدة كالنقطة الثانية.

وقبل الخوض في تفاصيل هذه النقاط لابدّ من الإشارة الى مقدّمةٍ مهمّةٍ في هذا المقام: إنّ من أصعب الأمور عملية التشخيص بين الوظائف المتشابكة، حيث إنّنا نعلم أنّ الوظائف والمسؤوليّات بينها ترتّب طوليّ، وحينها يقدّم الأهمّ على المهمّ، وهذه المسألة وإن كانت في ظاهرها سهلةً واضحةً،إلّا أنّها في المجال العمليّ في غاية الصعوبة، ولذلك نجد كثيراً من الذين خطوا في مجال الوحدة كيف تعثّرت بهم الخطى،أو أنّهم زاغوا عن طريق الوحدة الى نقيضها، فمثلاً،عندما تتظافر عليك مجموعة من الأعداء كيف تشخّص العدوّ الأوّل بين هؤلاء؟!وهذا الأمر يحتاج الى نباهةٍ،وكياسةٍ من قبل دعاة الوحدة، والسيّد جمال الدين (ره) كان من الدعاة الّذين يمتلكون هذه القدرة في التشخيص،وذلك لِما يتمتّع به من كياسةٍ وتجربةٍ، فهو الى جانب كونه شخصيّةً علميّةً فلسفيّةً دينيّةً كان فطناً في المجال السياسيّ والاجتماعيّ، ودقيقاً في استخدام العبارات والألفاظ.

١ـ بيان علل وضعف المسلمين:

من أهمّ العوائق الّتي تمنع الوحدة بين المسلمين هي: حالة الضعف والخوار بينهم، خصوصاً حالة الضعف الّتي ركّزها الاستعمار، والحلّ لمثل هذه المشكلة هو: بيان هذه العلل وتعريف المسلمين بها، فإنّ معرفة الداء نصف الدواء.

يقول السيّد (ره):

«هل يمكن تعيين الدواء إلّا بعد الوقوف على أصل الداء وأسبابه الأولى والعوارض الّتي طرأت عليه؟! إن كان المرض في أمّة فكيف يمكن الوصول الى علله وأسبابه إلّا بعد معرفة عمرها وما اعتراها فيه من تنقّل الأحوال وتنوّع الأطوار»[١].

علل الضعف والفرقة بين المسلمين:

أ ـ الوهم:

ب ـ التقليد:

جـ ـ عدم التمسّك بالدين:

أ ـ الوهم: وهو من الأمور القاتلة للأفراد فكيف بالأمم؟ فالأمّة الّتي تفسح المجال للواهمة أن تصوّر لها الأشياء ستصيّر لها الحقير خطيراً والخطير حقيراً.

يقول السيّد جمال الدين (ره):

«الوهم يمثّل الضعيف قويّاً، والقريب بعيداً، والمأمن مخافةً...

الوهم يذهل الواهم عن نفسه، ويصرفه عن حسّه...»

«كان الانجليز أمّةً مجتمعة القوى، مستكملة العدد، مستعدّةً للفتوحات، وذلك في زمانٍ بُليت فيه الأمم الشرقيّة بتفريق الكلمة

---

(١) العروة الوثقى: ٦٤.

واختلاف الأهواء، وحجبت بالجهل عن معرفة أحوال الغربيّين وصنائعهم،... فكان الشرقيّون يعدّون كلّ غريبةٍ معجزةً، وكلّ بديعٍ من الاختراع سحراً أو كرامةً...»[1].

الوهم كان سبباً في ضعفهم وتفرّقهم،حتّى كانوا يخافون من الانجليز في زمن ضعفهم بأنّهم لا زالوا أقوياء، ممّا ولّد الجبن في نفوسهم،فأصابهم الله بالصّغار والذلّة. يقول السيّد جمال الدين (ره):

«مَن يتوهّم أن يجمع بين الجبن والإيمان بما جاء به محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فقد غشّ نفسه وغرّر بعقله... وهو ليس من الإيمان في شيء ... المؤمنون لا يحتاجون إلّا لقليل من التنبيه... فينهضون نهضة الأسود فيستردّوا مفقوداً ويحفظوا موجوداً، وينالوا عند الله مقاماً محموداً»[2].

ب ـ **التقليد**: وهو انسلاخ الأمّة من شخصيّتها واتّخاذها دور التبعيّة بدل الاستقلال. المسلمون عاشوا هذه الحال من التدنيّ والهبوط الذي جعل منهم أمّةً ضعيفةً لا تقوى على مواجهة أحدٍ، بل أصبحت هشّةً يتناولها الاستعمار حينما يريد. ولنستمع الى كلام السيّد جمال الدين عن المقلّدين:

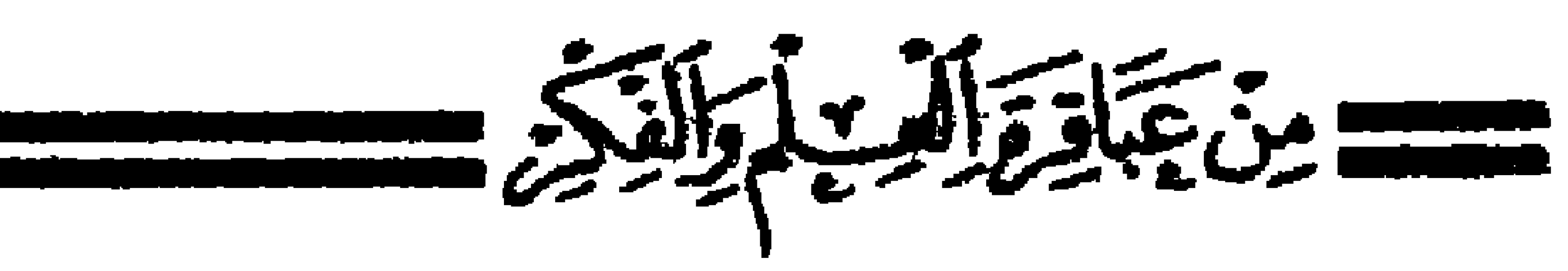
«علّمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كلّ أمّة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوىً لتطرّق الأعداء اليها،وتكون مداركهم مهابط الوساوس... ويصير أولئك المقلّدون طلائع لجيوش الغالبين، وأرباب الغارات يمهّدون لهم السبيل،ويفتحون الأبواب،ثمّ يثبّتون أقدامهم،ويمكّنون سلطتهم...»[3]

---

(۱) العروة الوثقى: ۱۳٥.

(۲) نفس المصدر: ۱٤۲.

(۳) العروة الوثقى: ۹۹



٥ـ **عدم التمسّك بالدين**: إنّ كثيراً من المسلمين نتيجةً للضعف والانبهار من بريق الغرب وما قدّمه في مجال العلوم استدعى المسلمين أن يتخلّوا عن دينهم، فلا تكون وشيجة القيم ورابطة الدين هي الّتي تربط بينهم،فتفكّكوا وأصبحوا شِيَعاً، فلن يكون اتّحادهم إلّا على أساس الرجوع الى الدين والتمسّك بأُصُوله.

وها هو السيّد يطرح التمسّك بالدين علاجاً لذلك:

«فعلاجها الناجع إنّما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته،وإرشاد العامّة بمواعظه الوافية... فاذا قاموا لشؤونهم وجعلوا أُصول دينهم الحقّة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعدُ أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنسانيّ»[1].

٦ـ **العدوّ المشترك**: من أهمّ الأمور هو:توجيه الأمّة وتحشيدها باتّجاه العدوّ المشترك، لأنه بعدم ذلك يحصل الاختلاف وتتمزّق الأمّة، فيسهل على العدوّ أن يعبر من خلال ذلك.

السيّد جمال (ره) حشّد الأمّة نحو عدوّها المشترك وهو:الغرب الكافر، بالخصوص «الانجليز» حيث كانت معظم أراضي المسلمين في ذلك الوقت تحت هيمنته وكانت دول الاستعمار من الدرجة الثانية تتحرّك وفق ما تمليه دولة الانجليز، وهذا الذي أزعج الانجليز ممّا حدا بها الى أن تشوّه شخصيّة السيّد جمال الدين وتطاردها في كلّ مكان.

يشير السيّد جمال (ره) الى أنّ الانجليز هم مصدر الفساد والإفساد، وأنّه لا يوجد بلد لم يمسّها ضرر من بريطانيا:

«لا نظنُّ ولن نظنَّ أن يجد الانجليز لهم يوم التصادم نصيراً من دول أوربّا ولا من دول المشرق ولا من الهنديّين...،لأنّه لا توجد نفس تشعر بوجود حكومة الانجليز على سطح الأرض إلّا وقد

---

(١) العروة الوثقى: ٢٦.

مسّها منهم شيء من الضرّ»[1].

فعلى هذا تكون بريطانيا عدوّةً لكلّ الشعوب،لا للمسلمين خاصّةً. وإن كان الحقد الصليبيّ يدفعها نحو تركيز حقدها على المسلمين خاصّةً،مستغلّةً حالة الضعف بينهم،فبتشخيص العدوّ المشترك الواحد تتظافر الجهود وتقوى الشوكة، اعرِفْ عدوّك تكسبِ النصر.

٣ـ رفع الرين والبدع عن الدين الحنيف:

تقدّم أنّ من الأمور الّتي توحّد المسلمين هي:الرجوع الى الاُصول الدينية الثابتة، وهنا نقول:بأنّ البدع والإضافات الّتي دخلت على الدين،بل التأوّلات والاجتهادات المنافية لروح الدين جعلت من الدين مجموعةً من الطقوس الهشّة والعقائد المبنيّة على الخرافة، مع أنّه الدين القويم القائم على البرهان والوجدان، ولذلك اعتبرت تصفية الزوائد والشوائب الّتي علقت بالدين من أهمّ المسائل الّتي توجب وحدة الدين ووحدة المسلمين،وذلك بالرجوع الى القرآن وسنّة الرسول القطعيّة الّتي لا تخالف الكتاب، فإنّ أكثر خلاف المسلمين ناتج للرّين والبدع التي اُلصقت بالدين الحنيف.

يقول السيّد (ره):

«هل تعجب أيّها القارئ من قولي:إنّ الأُصول الدينيّة الحقّة المبراة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوّة الاتّحاد وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذّة الحياة»[2].

(١) العروة الوثقى: ١٢٣.

(٢) العروة الوثقى: ٢٦.

٤ـ عدم المنافاة بين العلم والدين:

من الأمور الّتي استغلّها الاستعمار في تمزيق الأمّة، عملية التمزيق بين أعلى طبقات المجتمع وهم العلماء، الدينيّين والطبيعيّين. فأوجد حالةً من الفرقة بينهم تستدعي التفريق بين العلم والدين، وقد استلهم الاستعمار ذلك من مجتمعه الأوربّي، وقد استجاب البعض لهذه الدعوات الّتي فتّتت المجتمع،ووضعت العلماء في زاوية حرجةٍ يستضعفهم المستعمر، وبهذا يكون قد أقصاهم عن المجتمع ليصبح لقمةً سائغة في فم الأعداء.

السيّد جمال الدين (ره) حاول أن يوجد التلاحم بين هذين الجناحين اللذين تطير بها الأمّة، واعتبر الجهل من أسباب ضعف الأمّة وتفرّقها،كما أنّ بعدها عن الدين والأصول الحقّة تيه وضلال يغرّب بالأمّة ويضيّعها.

٥ـ معالجة غياب العلماء عن ساحة الحكم:

إنّ وجود العلماء يعتبر ضمان الأمان لإدارة أيّ حركةٍ في المجتمع؛ وذلك لِما يتمتّعون به من محبّةٍ في نفوس المجتمع، فاذا أردنا أن نُوجد الوحدة بين المسلمين علينا أن نبدأ أوّلاً من العلماء،فإن اتّحدوا استطعنا أن نوحّد الأمّة، وما نراه من تمزّقٍ وتفرّقٍ بين المسلمين منشؤه بعض العلماء.

لا أقصد أنّ الوحدة بينهم تحدث بين عشيّةٍ وضحاها،وإنّما تحتاج الى خططٍ ودراساتٍ وإعادة نظرٍ في كثيرٍ من المناهج،حتّى صياغة العقليّة المسلمة من جديدٍ لتستوعب الكثير من المفاهيم الّتي تتناسب مع الوحدة.

يقول السيّد جمال الدين (ره) محمّلاً المسؤولية العلماء في توحيد الأمّة وتوجيهها:

«إنّ كان للعامّة عذر في الغفلة عمّا أوجب الله عليهم فأيّ عذرٍ

يكـون للعلماء وهم حفـظة الشرع والراسخون في علومه، لِمَ لا يسعـون في توحيد متفـرّق المسلمين لِمَ لا يبذلوا الجهد في جمع شملهم؟ لِمَ لا يفرغون الوسع لإصلاح ما فسد من ذات بينهم؟...»[1].

هذا دور العلماء في تجميع طاقات الأمّة وتوحيدهاولن يكون هذا الدور إلاّ إذا كانت أزمّة الأمور بأيديهم،أي،لابدّ أن يكونوا في سدّة الحكم حتّى يوحّدوا المسلمين، وإلاّ فاذا كان الحكّام من غيرهم تفرّق المسلمون وضعفوا وتسلّل العدوّ من بينهم، هذا إذا لم يكن الحكّام من الخونة الّذين يجلبون المستعمر لبلدانهم،أو يعيشوا على تفريق المسلمين لتستقرّ عروشهم.

يقول السيّد جمال الدين (ره) في أسباب انحطاط المسلمين:

«بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملّة الإسلامية عند انفصـال الـرتبـة العلميّة عن رتبـة الخـلافـة وقتما قنع الخلفاء العباسيّون باسم الخلافة دون أن يحرزوا شرط العلم والتفقّه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه...»[2].

فلابدّ للمسلمين أن يسعوا جادّين لتوحيد صفّ الأمّة من خلال تمكين العلماء مباشرةً في إدارة أمور المسلمين من قبل أيدي عالمٍ عارفةٍ بدين الله، ويقول السيّد في هذا المقام:

«كان من الواجب على العلماء قياماً بحقّ الوراثة أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف»[3]

---

(١) العروة الوثقى: ٨٦.

(٢) نفس المصدر: ٣٤.

(٣) العروة الوثقى: ٣٤.

منهج السيّد جمال الدين من خلال مجلّة العروة

يمكن ملاحظة عناوين المجلّة الّتي تشير الى هذا المنهج:

١ ـ الجنسيّة والديانة الاسلامية: الّذي يبيّن فيها أنّ الميل الى التراب ليس طبيعةً أصيلةً،وإنّما هو من الملكات العارضة القابلة للزوال.

٢ ـ ماضي الأُمّة وحاضرها وعلاج عللها: حيث يشير من خلاله الى الوحدة كعامل قوّةٍ للمسلمين، وأنّ الابتعاد عن الدين عامل ضعف.

٣ ـ انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك.

٤ ـ التعصّب باعتباره مانعاً من فهم الدين وحاجزاً عن وحدتهم،ثمّ امتداحه للتعصّب الممدوح،كالتعصّب للدين باعتباره قائماً على الحقّ.

٥ ـ الوحدة الاسلامية.

٦ ـ الوحدة والسيادة.

٧ ـ الأمل وطلب المجد.

٨ ـ رجال الدولة وبطانة الملك.

٩ ـ دعوة الفرس الى الاتّحاد مع الأفغان، حيث سعى الجانبان الى إيجاد اتّحادٍ نسبيٍّ بينهما، ممّا شدّ السيّد جمال الدين لهذه الفكرة ودعاهم لمواصلة الدرب.

١٠ ـ الأُمّة وسلطة الحاكم المستبدّ. باعتبار ما يشير اليه السيّد جمال الدين من أنّ العلماء ما لم يكونوا في سدّة الحكم فالأُمّة لا تستطيع أن تعيش الوحدة.

١١ ـ «الشرق» حيث يشير فيه الى الدفاع عن شرق المسلمين.

١٢ ـ «ولا تكونوا كالّذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات». إشارة الى التفرّق وحالة التمزّق بين المسلمين.

١٣ ـ «سنن الله في الأمم» بأنّ الأُمّة الّتي لا تتّحد ولا تعي نقاط الضعف فيها تؤول الى الزوال.

١٤ ـ «الوهم» حيث يؤدّي الى قوّة العدوّ وضعف المسلمين.

١٥ ـ «الجبن».

مقارنة مختصرة بعهد الإمام الخميني (رض):

أحاول أن أختم هذه الوريقات بمقارنةٍ بسيطةٍ بين حركة السيّد جمال الدين وحركة السيّد الإمام الخمينيّ (رض).

كانت حركة السّيد جمال نابعةً من ردّة الفعل،ولم تتعدّ الى قلب العدوّ، بينما حركة الإمام (رض) كانت من دائرة الفعل والتأثير متعدّيةً دور الانفعال وردود الفعل، إضافةً الى أنّ الامام (رض) حاول أن يتعدّى الى قلب العدوّ من خلال هزيمته في داخله،سواء على المستوى الفكريّ أو العمليّ.

كانت طروحات السيّد جمال الدين مبنيّةً على أسسٍ نظريّةٍ، بينما كانت حركة الإمام (رض) تطبيعيّةً من خلال تشكيل الحكومة الإسلامية وإدارة العلماء لدفّة أمور المسلمين.

كان الاستعمار في حياة السيّد جمال الدين استعماراً مكشوفاً مستغلّاً لأراضي المسلمين، ولذا كان من السهل مواجهة هذا العدوّ، أمّا الاستعمار ـ المتمثّل في أمريكا ـ في عهد الإمام (رض) فإنّه خفيّ واتّخذ أساليب جديدةً في مواجهة المسلمين،خصوصاً في المواجهة الثقافية.

إنّ حالة الوعيّ الّتي يعيشها المسلمون كانت ضعيفةً في عهد السيّد جمال الدين،ولكن لم تصل الى حالةٍ من التمزّق والتفكّك كما هي عليه الآن، إلّا أنّ حالة الوعي واليقظة في هذه الفترة أكثر ممّا كانت عليه.

بقي شيء يجب أن نؤكّد عليه وهو:أنّ الظروف الموضوعيّة لكلّ فترةٍ تختلف، وهذا لا يعني الاختلاف في الحركة، والسيّد جمال الدين يمثّل حلقةً من ضمن حلقات الدعاة الى الوحدة ، توّجت هذه الحلقات بالحلقة القويّة المتينة،وهي: حركة الإمام (رض) بما تمتلك من قوّةٍ واتّساعٍ وتجاوبٍ شاملٍ.

قال الإمام الراحل الخميني (قدس سره)

* «من المسائل التي خطط لها المستعمرون وعمل على تنفيذها المأجورون لإثارة الخلافات بين المسلمين ... المسألة القومية. وهناك ما هو أخطر من النعرات القومية وأسوأ منها، وهو ايجاد الخلافات بين أهل السنّة والشيعة، ونشر الأكاذيب المثيرة للفتن والعداء بين الاخوة المسلمين.

* في اطار الثورة الإسلامية الإيرانية لا يوجد ـ والحمد لله ـ أي اختلاف بين الطائفتين، فالجميع يعيشون معاً متآخين ومتحابّين.

* أهل السنّة المنتشرون في ايران، والقاطنون مع العدد الكبير من علمائهم ومشايخهم في اطراف البلاد واكنافها، متآخون معنا ونحن متآخون ومتساوون معهم. وهم يعارضون تلك النغمات المنافقة التي يعزفها بعض الجُناة، المرتبطون بالصهيونية وامريكا.

* ليعلم الأخوة أهل السنّة في جميع البلدان الإسلامية أن المأجورين المرتبطين بالقوى الشيطانية الكبرى لا يستهدفون خير الإسلام والمسلمين.

وعلى المسلمين ان يتبرأوا منهم، ويعرضوا عن اشاعاتهم المنافقة.

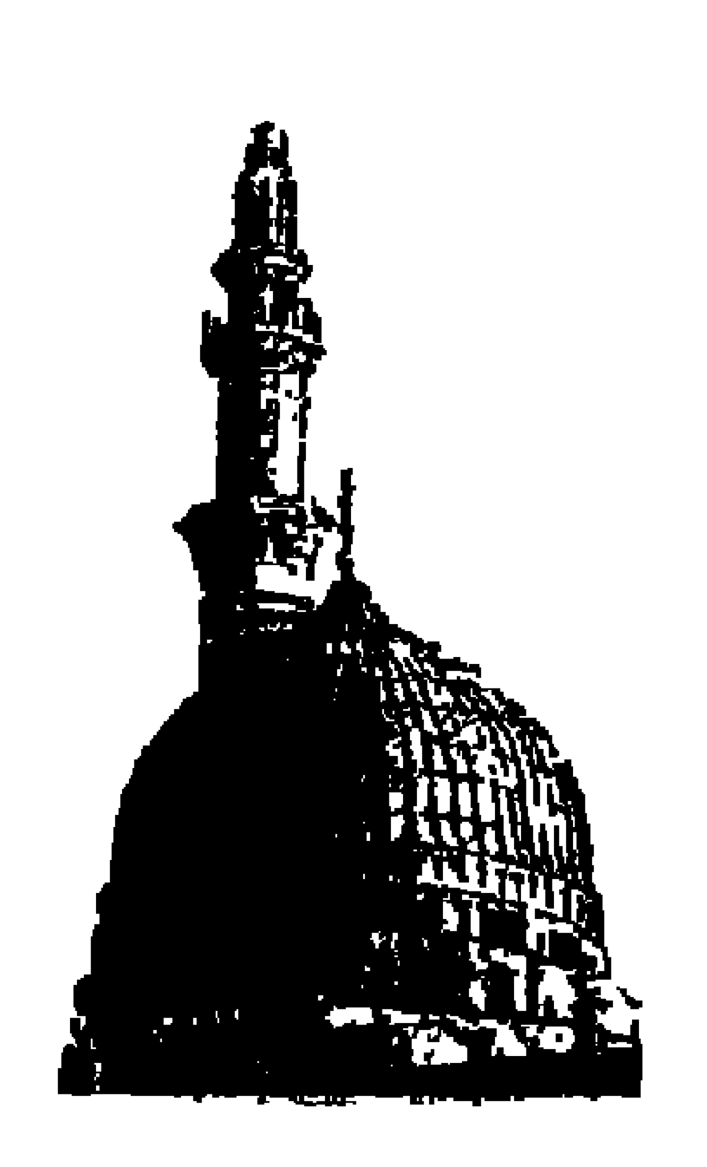
* اني امد يد الأخوّة الى جميع المسلمين الملتزمين في العالم، وأطلب منهم أن ينظروا الى الشيعة باعتبارهم أخوة أعزاء لهم، وبذلك نشترك جميعاً في إحباط هذه المخططات المشؤومة.

وقال فضيلة الشيخ محمود شلتوت (رحمه الله)

* «ان الإسلام لا يوجب على احدٍ من اتباعه مذهباً معيناً بل يقول: إنّ لكل مسلم الحق في أن يقلّد بادئ ذي بدء أيّ مذهبٍ من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة ولمن قلد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل الى غيره ـ أي مذهب كان ـ ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

* ان مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية مذهب يجوز التعبّد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنّة.

فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلّصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقرّرونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات».



إسلام بلا مذاهب

عرض ونقد الدكتور طه الديواني

مقدّمة:

لا شكّ أنّ دراسة المذاهب والفرق الاسلامية دراسة علميّة تلتزم أصول البحث العلميّ الحديث، وتتقيّد بالموضوعيّة والأمانة العلميّة، ستكون مثمرةً ونافعةً جدّاً، لما لذلك من القيمة التأريخية والمعرفيّة الّتي تتمثّل بإجلاء الحقائق، ونفض الغبار عن كثيرٍ من الوقائع، وإزاحة الأوهام واللبس، ولما تنطوي عليه مثل هذه الدراسات أيضاً من تقريبٍ لوجهات النظر، وتحقيق الاحترام للرأي، خاصّةً إذا ما تمّ الكشف عن المباني والمستندات الدينية الأصيلة لمثل هذه الآراء.

والواقع أنّنا بحاجةٍ ملحّةٍ أكثر من أيّ وقتٍ مضى الى مثل هذه الدراسات الجادّة الّتي تبني ولا تهدم، وتقرّب ولا تفرّق، وهي اذا ما حملت في ثناياها نقداً أو ملاحظةً فلا ينبغي أن يكون إلّا النقد النزيه أو الملاحظة السديدة الّتي تستند الى أصلٍ معتبرٍ أو حجّةٍ منطقيّةٍ أو إثارةٍ من علمٍ أو كتابٍ منيرٍ.

إنّ هذه الدراسة الّتي بين أيدينا «إسلام بلا مذاهب» كانت إحدى المحاولات العلمية الجادّة في هذا المجال،وقد أتيح لي أن اطّلعت عليها منذ زمنٍ فى طبعتها

الأولى، وكانت مثار إعجابٍ وتقديرٍ لِما تميّزت به من جرأةٍ في المعالجة، وأُسلوبٍ في العرض جميلٍ، وسلامةٍ في المنهج، على الرغم ممّا كان من مؤاخذاتٍ وملاحظاتٍ. ولقد كان من المؤمّل بالباحث الدكتور الشكعة ـ وهو يعيد النظر في كتابه ويأخذ بالملاحظات التي وصلته وحسناً فعل ـ كان من المؤمّل فيه أن يكون أكثر إنصافاً، وأهدى منهجاً، وأكثر استفادةً ممّا اغتنت به المكتبة العربية من دراساتٍ رصينةٍ خاصّةٍ في مذهب أهل البيت (عليهم السلام). ولكنّ المفاجأة كانت أمرّ عندما رأيناه ـ ويا للأسف ـ ينجرّ الى أحابيل السياسة ويقع في شراكها وما تمليه من تحريفٍ وتزييف.

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ هذه الدراسة وهذا الكتاب يبقى من أُولى المحاولات التي تصدّت لمثل هذه المواضيع الخطيرة، وعالجتها معالجةً لا تخلو من طرافةٍ وجدّيّةٍ، وسنقدم عرضاً موجزاً لمضامين الكتاب، ثمّ نبيّن بعد ذلك ما ينطوي عليه من مفارقاتٍ ومخالفاتٍ منهجيّةٍ، ومجانبةٍ للصواب، وما يرد عليه من إشكالاتٍ ومؤاخذاتٍ إتماماً للفائدة، وبياناً للحقّ والحقيقة.

أوّلاً: عرض الكتاب مع بعض التعليقات المناسبة:

الكتاب في الأصل: دراسة صدر في طبعته الأُولى عام(١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠ م) وكانت محاولةً لعرض آراء وعقائد المذاهب الاسلامية بصورةٍ مركّزةٍ ومختصرةٍ خاليةٌ تقريباً من الاحتجاجات والاستدلالات، وقد ادّعى المؤلّف: أنّه يهدف من ورائها الى تسليط الضوء على القواسم المشتركة ونقاط الالتقاء بين المذاهب الاسلامية، واستبعاد التشويش والتهريج الّذي يرافق مثل هذه الدراسات عادةً. وقد اختار الدكتور الشكعة عنوان الكتاب: «إسلام بلا مذاهبٍ» ليوحي ـ ومنذ اللحظة الأُولى ـ أنّه يهدف الى عرض الإسلام ومذاهبه عرضاً أميناً، خالياً من الشوائب، بعيداً عن المشاحنات والمزاعم والتقوّلات الّتي طالما ابتُلينا بها. ثمّ هو اختار أن يعرض للمذاهب الاسلامية كالآتي:

(الخوارج، الأباضيّة، الشيعة الإماميّة، الزيديّة، الاسماعيليّة، الدروز، العلويّون، القاديانيّة، الأحمديّة، المعتزلة، السنّة، السلفيّون، المتصوّفة) وأثبت هذه العناوين على غلاف الكتاب.

ويبدو - كملاحظة أوّليّة - أنّ مثل هذا التوزيع اعتمد خارطةً جديدةً وأسلوباً غير مألوفٍ، إذْ خلط بين المذاهب الفقهيّة والمذاهب الكلاميّة أوّلاً، ثمّ إنّ القاديانيّة والأحمديّة ليستا من المذاهب بالمعنى المعروف، وإنّما هما حركتان ذات اتّجاه معروف. ثمّ إنّ السلفيّة والمتصوّفة هم من السنّة أيضاً، وأنّ الدروز من الاسماعيليّة، وأنّ الأباضيّة هم من الخوارج بالأصل، وإنّ العلويّين لهم دعوى أنّهم من الشيعة الإماميّة، فكان الأليق الاقتصار على العنوان الأعمّ.

لقد تضمّن الكتاب في طبعته السابعة عرضاً للمذاهب المذكورة، حاول فيه المؤلّف الرجوع الى أقوال كلّ فريقٍ والى كتبهم المعتمدة، وهو أمر يُحمد له ويقتضيه البحث العلميّ النزيه، ولا شكّ أنّ الباحث سيحالفه التوفيق لو التزم بهذا المنهج على طول بحثه الشيّق، إلّا أنّه من الواضح من تقسيمات الكتاب وتبويبه وتوزيع العناوين أنّه لم يلتزم لا بما أثبته على غلاف الكتاب، ولا بأصول البحث العلميّ النزيه، إذْ تركّز حديثه على الغُلاة، وهمّ عليهم النكير والإنكار، والظاهر أنّ هناك حاجةً في نفس يعقوب، والله أعلم.

وعلى أيّ حالٍ فسنجري مع المؤلّف فيما اختاره، ونعرض دراسته وما تقدّم به، ولنا معه حساب في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

أقسام الكتاب وأبوابه:

قسّم المؤلّف كتابه على ستّة أقسامٍ، عناوينها كالآتي:

(1) القسم الأوّل: ماهية الإسلام، من صفحة (٣٩) الى صفحة (١١٤) سبقه مقدّمات الطبعات السابقة.

وقد عرّض هنا لأمور ومباحث تتعلّق بالإسلام، فبحث في مسألة كون الإسلام دين الفطرة، وبحث في سماحة الإسلام ومرونته، ثمّ تناول مسألة الرقّ وموقف الإسلام منه،وانتقل الى مسألة تعدّد الزوجات وموقف الشريعة الإسلامية، ثمّ انتقل بعد ذلك الى قضيّة الإسلام والسيف،وعالج دعوى انتشار الإسلام بالسيف الّتي افتراها المستشرقون. وكان أسلوبه وعرضه حديثاً شيّقاً، وكانت مناقشته لهذه المسائل تنمّ عن سعة اطّلاع وطول باع، فجزاه الله خيراً.

(٢) القسم الثاني من الكتاب: وعنونه المؤلّف بـ«انقسام الإسلام الى مذاهب وفرق» وبحث تحت هذا العنوان الخوارج، والأباضيّة، والشيعة الإماميّة، والزيديّة من صفحة (١١٧) الى (٢١٣) والعنوان بهذا الشكل يوحي أنّ الإسلام انقسم الى هذه المذاهب والفرق فقط:

(آ) لقد بدأ حديثه أوّلاً عن الخوارج،فتكلّم على نشأتهم وعزاها الى وقعة صفّين وما جرىٰ من مسألة التحكيم المشهورة وذكر ارتكابهم المخالفات وإقدامهم على القتل، ممّا حدا بالإمام الى شنّ الحرب عليهم ومحاولة تصفيتهم. وهو يرى هنا أنّ الأفضل أن يقال عنهم بأنّهم حزب سياسيّ من أن يقال فرقة. ثمّ ذكر انقسامهم الى الأحزاب الرئيسيّة الكبرى وهي:الأزارقة، والنجدات، والبيهسيّة، والعجاردة،والثعالبة، والأباضية، والصفرية، وقال بعد أن عرّض لهذه الانشطارات وزعمائها: إنّ أكثرهم قد ذاب في غمرة أحداث الزمن وكرّ الأيّام، ولم يبقَ منهم إلاّ الأباضية، ولذا فهو يخصّ الأباضية ـ لأنّها الفرقة الباقية اليوم ـ بالذكر والحديث.

(ب) انتقل بعد ذلك الى الكلام على الشيعة، فتكلّم عن النشأة والماهية، فذكر:أنّ الشيعة تأتي بمعنى:الأعوان والأنصار، وأنّ المشايعة تعني:الموافقة وبمرور الزمن اكتسب هذا اللفظ معنىً محدّداً هو:«أنصار عليّ بن أبي طالب عليه السلام» وابنائه وأحفاده، ثمّ قال: ومهما كان فالشيعة يرون أنّ التشيع عقيدة دينية خالصة. ثمّ ينقل آراء تذهب الى أنّ التشيع فكرة سياسيّة خالصة، أو وجدان عاطفيّ خالص. وينقل حجج هؤلاء دون أن يسمّي أحداً منهم، ويزعم أنّ حججهم كثيرة منها: (أنّ

حقّ الأقربين في وراثة الرئاسة أمر لا يقرّه الاسلام)[1] ولكنّه لم يوضّح الدليل على هذه الدعوى، مع أنّ التشيع لا يذهب الى أنّ الرئاسة وراثة أصلاً، بل هي بالوصيّة والتعيين[2]. ومع ذلك فقد أقرّ طوائف من المسلمين خلافة أقرباء الأمويّين. ثمّ ينقل رأياً غريباً فيقول: «إنّ البديهة الدينية تقول إنّ الأنبياء لا يورثون ولو شاء الله لجعل لمحمّدٍ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ولداً وهو الرسول الذي اصطفاه...»[3].

ولكن نقول للكاتب المحترم: إنّ مثل هذه البديهة تصطدم بالبديهة القرآنية الّتي تقول: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمانُ دَاوُدَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ المَوَالِيَ مِنْ وَرَائي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ...﴾[5].

ثمّ ينتقل الى رأيٍ آخر في مسألة الامامة والرئاسة الدينية فيقول: إنّ الذين بايعوا عليّاً لم يبايعوه لأنّه رمز دينيّ أو لأنّه وصيّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بل لأنّهم رأوه أحقّ المسلمين بولاية أمر المسلمين، ويعقّب على ذلك قائلاً: إنّ الشيعة لم يكونوا فرقةً دينيةً،بل فكرة سياسية تعبّر عن رأيٍ سياسيٍّ في أحقّية الإمام عليٍّ من معاوية بالخلافة ! وهنا أودّ أن ألفت نظره الى أنّ نفراً من الصحابة الأوائل مثل سلمان، وأبي ذرّ، والمقداد،والعبّاس بن عبد المطّلب عمّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)[6] وغيرهم كانوا يرون أحقّية عليّ بن أبي طالب بالرئاسة والخلافة، فهل كانت فكرة أُولئك تعبيراً عن موقفٍ سياسيّ؟! واذا كان تعبيراً عن موقفٍ سياسيّ فيكون هؤلاء الصحابة الكرام قد طرحوا أحقّية عليّ قبل معاوية بزمنٍ كبيرٍ،أي،أثناء خلافة

---

(١) راجع صفحة ١٥٢ من الكتاب.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٧، ح ٧٤٠.

(٣) صفحة ١٥٢ من الكتاب.

(٤) النمل: ١٦.

(٥) مريم: ٥ ـ ٦.

(٦) الإرشاد للشيخ المفيد ت ٤١٣ هـ: ٢٨٨.

الصحابي أبي بكر. وعليه فالشيعة إذن أسبق من قضية الصراع مع معاوية.

ثمّ ينتقل بعد ذلك ليؤكّد أنّ التشيّع بدأ مذهباً سياسيّاً وليس عقيدةً دينيّةً ـ كذا وذلك حسب رأيه أو رأي من ينقل عنه بدليل إجماع الفرس ـ ولا يزالون حتّى اليوم على التشيّع لآل عليّ، ثمّ يعقّب على ذلك قائلاً: «والمنطق في ذلك أنّ الفرس يعتقدون أنّهم أنسباء الحسين،لأنّه تزوّج منهم «شهر بانو» فولدت له زين العابدين. وإذنْ فهم أخوال عليّ زين العابدين،ويمكن الربط بين تحمّسهم لابن بنتهم وتشيّعهم، فتشيّعهم والحال كذلك لا يمكن أن يقال له تشيّع عقيدةٍ خالصةٍ،بل هو أقرب الى تشيّع العصبيّة... ففكرة التشيّع من ناحيةالفرس على الأقلّ فكرة سياسية خالصة»[1].

ولا نريد أن نناقش هذا الرأي تفصيلاً فهو من البعد عن المنطق والواقع ما يكفي للكشف عن تهافتـه. وهو من السذاجة ومجانبة الصواب بمكان، وذلك لأنّ الفرس لم يتشيّعوا لآل عليّ إلّا بعد قرونٍ طويلةٍ، فهل اكتشفوا أنّهم أخوال عليّ زين العابدين-بعد تلك القرون كلّها فصاروا شيعةً ، أم ماذا؟! والأغرب في الأمر أنّه يعود بعد صفحاتٍ ليطرح نفس المسألة فيذكر:أنّ بعض الدارسين ـ دون أن يسمّي أحداً منهم ـ يبرهن على أنّ التشيّع فكرة سياسية وعصبيّة أكثر من كونه عقيدةً بقوله: «إنّها لو لم تكن كذلك فلماذا أجمع الفرس على التشيّع، ولم يجمع جمهور المسلمين من بقيّة الأجناس،كالعرب والترك والهند والبربر على نفس المذهب الجديد ـ كذا ـ؟».

ونقول له اختصاراً:

إنّ بعض الأجناس الّذين ذكرهم قد كان منهم اُمّهات الأئمّة، فالإمام موسى الكاظم اُمّه بربريّة[2]، والإمام عليّ بن موسى الرضا اُمّه يقال لها النوبيّة[3] أي من بلاد النوبة.[4] وكذلك الإمام الجواد اُمّه كانت نوبيّةً، ثمّ الإمام عليّ الهادي اُمّه اُمّ ولدٍ

(١) راجع صفحة ١٥٣ من نفس الكتاب.

(٢) الإرشاد للشيخ المفيد ٣١٦: ٣٢٧ وأعيان الشيعة ٢: ١٦ وما بعدها.

(٣) أعيان الشيعة ٢: ٥.

(٤) النُوبة: بلاد واسعة عريضة ضرب مصر، ورد عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «خير سبيكم ←

اسمها سبانة المغربيّة، وأمّ الإمام المهديّ المنتظر روميّة[1]، وهكذا يتّضح أنّ أجناساً أخرى قد تزوّج منهم الأئمّة، ولكنّهم لم يتشيّعوا لآل الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

ثمّ لماذا يكـون تشيّع الفرس سياسيّاً، ولا يكون تسنّن الترك -مثلاً- سياسيّاً أيضاً؟! لقد كنّا نربأ بالدكتور الشكعة أن ينساق مع هذه التفسيرات الّتي أقلّ ما يقال فيها: إنّها لا تستند الى منطقٍ سليم ولا يؤيّدها الواقع، ولا يقبلها الباحث المنصف.

إنّ المؤلّف ينتقـل بعد ذلك الى الحديث عن أشهر الفرق الشيعيّة فيقول: «كانت الفرق الشيعيّة كثيرة الأسماء، متعدّدة الاتّجاهات، متباينة العقائد، واختلفت مذاهبها، وتباعدت مشاربها، فبعضها التزم جانب القصد والاعتدال، وبعضها الآخر جنح الى الغلوّ والضلال»[2].

ثمّ يتطرّق الى السبئيّة (نسبةً الى عبد الله بن سبأ) ثمّ يتحدّث عن التوّابين، ثمّ عن الكيسانيّة أو المختاريّة، ثم عن المغيريّة، ومع أنّ التحدّث عن التوّابين هنا ليس له ما يبرّره منهجيّاً أو منطقيّاً، فلعلّ من المفارقات الغريبة أنّه يذكر السبئيّة ويرميها بالغلوّ والقول بالحلول، ثمّ يعدّها من فرق الشيعة متابعاً في ذلك لما يردّده كتاب الفرق من قبله. ووجه المفارقة أنّ الكتاب -وهو في طبعته السابعة- يفترض في المؤلّف أن يكون قد تابع آخر الدراسات التي تظهر في عالم الفرق والمذاهب لكنّه يجهل أو يتجاهل أنّ هناك دراساتٍ علميّة رصينة كشفت عن أكذوبة المدعوّ ابن سبأ قام بها العلاّمة السيّد مرتضى العسكريّ[3] وأثبت فيها: أنّ تلك الشخصيّة خرافيّة لا وجود لها أصلاً ولكنّ الـوضّاعين نسجوا الكثير حولها وأعطوها دوراً خطيراً في الفكر الشيعيّ والعقيدة

← النوبة» راجع معجم البلدان للحمويّ ٥: ٣٠٩ طبعة دار إحياء التراث العربيّ / بيروت ١٩٧٩ م.

(١) الإرشاد للشيخ المفيد

(٢) اسلام بلا مذاهب: ١٥٥.

(٣) عبد الله بن سبأ للسيّد العسكريّ، وراجع حركات الشيعة المتطرّفين للدكتور جابر محمد عبد العال: ١٩ وقد نقل عن باحثين: أنّ المتأخّرين اختلقوا هذه الشخصية.

الشيعية،وفي مزاعمهم الباطلة أنّ هذه الشخصيّة اليهوديّة هي التي روّجت لفكرة الوصيّة والرجعة، فتأمّل.

انتقل المؤلّف بعد ذلك الى الحديث عن الشيعة الإماميّة،بعد أن أفرد عنواناً مستقلاً لذلك،فقال: وهؤلاء هم جمهور الشيعة الذين يعيشون بيننا هذه الأيّام وتربطهم بنا ـ نحن السنّة ـ روابط التسامح والسعي الى تقريب المذاهب،لأنّ جوهر الدين واحد، ولبّه أصيل لا يسمح بالتباعد. ثمّ ذكر أماكن وجودهم وانتشارهم في جمهورية إيران الإسلامية والعراق ولبنان والهند وأفغانستان وغيرها، ثمّ تحدّث عن عقائدهم، ولكنّه قال:إنّ الإماميّة فرق متعدّدة.

ثمّ قال:وأشهر هذه الفرق الاثنا عشريّة، وهم الشيعة الآن، والجعفريّة، ثمّ قال: فعندما يطلق القول بالشيعة فهم الذين يتّجه القصد اليهم. وهؤلاء سُمّوا اثني عشريّة،لأنّهم يؤمنون باثني عشر إماماً متتابعين أوّلهم الامام عليّ (عليه السلام) وآخرهم الإمام المنتظر. ثمّ قال: وهذه الفرق أبعد الفرق عن الاتّصاف بالغلوّ، ولكنّه عاد واستثنى قائلاً: إلاّ في حالاتٍ معيّنةٍ ـ كذا ـ !

ثمّ قال:والاثنا عشريّة في حقيقة أمرها وروح عقيدتها ـ كذا ـ بعيدة عمّا تورّطت فيه فرق شيعيّة كثيرة، فهم يبرأون من المقالات الّتي جاءت على لسان بعض الفرق[1] ويعدّونها كفراً وضلالاً،وهم كما يقول الشيخ كاشف الغطاء أحد شيوخهم المحدثين: ليس دينهم إلاّ التوحيد المحض، وتنزيه الخالق عن كلّ مشابهةٍ للمخلوق أو ملابسةٍ له في صفة النقص والإمكان والتغيّر والحدوث، وما ينافي وجوب الوجود والقدم والأزليّة الى غير ذلك من التنزيه والتقديس وبطلان التناسخ والاتّحاد والحلول والتجسيم[2].

ثمّ قال الدكتور شكعة: والإماميّة يزيدون ركناً خامساً على أركان الإسلام،

(١) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة للشيخ أسد حيدر ٢: ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) إسلام بلا مذاهب: ١٧٢، وراجع أصل الشيعة / كاشف الغطاء.

وهو: الاعتقاد بالإمامة[1]، والإمامة عندهم منصب إلهيّ، وأنّ الله سبحانه لا يخلي الأرض من حجّةٍ على العباد نبيٍّ أو وصيٍّ ظاهرٍ مشهورٍ أو غائبٍ مستورٍ، وهم يروون الأحاديث الكثيرة في هذا. ويتحوّل الى الحديث عن مسائل أخرى فيقول: إنّ الإماميّة ينفردون بها، فيذكر زواج المتعة، ويشير هنا الى أنّ طائفةً من أهل السنّة يذهبون اليه، ونقل رأي الإمامية في أنّ الطلاق الثلاث بعبارةٍ واحدةٍ لا يقع إلّا طلقةً واحدةً، وأنّ الزوجة لا تحرم على زوجها بل له مراجعتها، ويشير هنا الى أنّ هذا الرأي أخذ به علماء الشريعة من أهل السنّة. ثمّ انتقل الى مسألة التقيّة التي يأخذ بها الشيعة، وأشار أيضاً الى أنّ بعض فقهاء السنّة يقولون بها في حالة الضرورة. ثمّ يعرّج بعد ذلك فينقل عن صاحب كتاب «الشيعة والتصحيح» نعيه على القائلين بالتقية وإنكاره لها: «إنّ الشيعة يجب أن تجعل نصب أعينها تلك القاعدة الأخلاقية التي فرضها الإسلام، وهي: أنّ المسلم لا يخادع ولا يداهن ولا يعمل إلّا بالحقّ ولا يقول إلّا الحقّ».

أقول: إنّه يعرف قبل غيره عن تأريخ الشيعة المليء بالدماء والآلام، وبالشهادة وقرابين الفداء من أجل كلمة الحقّ ونصرة الإسلام العزيز.

والأمر المؤسف أنّ الدكتور الشكعة عن قصدٍ أو غير قصدٍ اعتمد على هذا الكتاب في مناقشة آراء الإمامية ومعتقداتهم، كما اعتمد أيضاً على ترجمةٍ غير أمينةٍ وغير دقيقةٍ لكتاب كشف الأسرار[2] للإمام الراحل الخمينيّ (قدّس سرّه) هذا الإمام الذي بذل الغالي والنفيس من أجل عزّة الإسلام وكرامة الرسول الأعظم، ومن أجل توحيد المسلمين ضد الاستكبار العالميّ ومطامعه الخبيثة.

ثمّ يستمرّ الشكعة بعرض عقائد الشيعة وآرائهم، فيضع عنواناً جانبياً هو:

---

(١) معالم المدرستين للسيّد العسكريّ ٢.

(٢) محاكمة هذه الترجمة وبيان التحريف والتزييف المقصود الذي قام به المترجم وأعوانه، والغرض السياسيّ الذي كانوا يهدفون اليه. مجلّة التوحيد عدد ٥٥: ١٣٣.

«الغلوّ في تقديس الأئمّة» ص ١٨١،وكأنّه يريد أن يوحي أنّ الإمامية الاثني عشريّة يجنحون الى الغلوّ، وإذنْ أين ما صرّح به والتزم بإقراره في (ص١٧٠) من كون الامامية الاثني عشرية أبعد الفرق عن الاتّصاف بالغلوّ. ثمّ ينقل عناوين من كتاب الكافي بطريقةٍ توحي بما يريد أن يقرّره من الغلوّ، ولعلّ من المناسب أن ننقل له ولغيره نصّاً من الكافي يزيّف مثل هذه المزاعم والاتّهامات: جاء في أُصول الكافي: «عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: إنّ الله ـعزّ وجلّـ ختم بنبيّكم النبيّين فلا نبيّ بعده أبداً، وختم بكتابكم الكتب فلا كتاب بعده أبداً، وأنزل فيه تبيان كلّ شيءٍ، وخلقكم وخلق السماوات والأرض ونبأ ما قبلكم، وفصّل ما بينكم، وخبر ما بعدكم...»[1].

وينتقل الدكتور الشكعة الى عنوان آخر يتعلّق بمسألة الإمام المهديّ المنتظر، فيضع العنوان بالصورة الآتية: «هل الإمام الثاني عشر شخصيّة حقيقيّة؟!».

ولعلّ في طرح المسألة بهذه الصيغة محاولة تشكيكيّة تنمّ عن اللاموضوعيّة في البحث،ثمّ يتطرّق أكثر فيرى أنّ المهدي المنتظر من المخترعات ـ كذا ـ، ومع أنّ أصل هذه العقيدة ثابت في كتب الصحاح والمسانيد[2] من كلّ الفرقاء المسلمين،وقد كتب كثيرون من علماء الملّة الإسلامية حول هذه المسألة، فكيف تكون شخصيّة

---

(١) اصول الكافي ٢: ١٠، و١: ٦٩، فقد نقل عن عدة من الاصحاب عن أبي عبد الله الصادق قوله: «كلّ شيء مردود الى الكتاب والسنه، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». دار الكتب الاسلامية / طهران / ١٣٨٨ هـ / ط ٣.

(٢) سنن أبي داود ٢: ٤٢٢ ط مصطفى الحلبي / القاهرة / ١٩٥٢، رواية عن الامام علي (عليه السلام) عن النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**لو لم يبق من الدهر الاّ يوم واحد لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً**» ورواية اخرى عن ام سلمة «قالت: سمعت رسول الله يقول: المهدي من عترتي من ولد فاطمة» وراجع عقد الدرر في أخبار المنتظر / يوسف بن يحيى المقدسي الشافعي من علماء القرن السابع / تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمود الحلو / ط ١٩٧٩/١، مطبعة عالم الفكر، وراجع اعيان الشيعة ٢: ٦٤، وما نقل عن علماء الجمهور في هذه المسألة التي تصل الى حدّ أنها من ضروريات الدين الاسلامي.

الإمام المنتظر مخترعةٌ يا رجل؟ ما هكذا تورد يا سعد الإبل.

وينتقل بعد ذلك الى مسألة زيارة القبور، ويحاول التشنيع على الشيعة فيها،مع أنّ هذه المسألة لا تخالف فيها من المسلمين إلاّ الوهابيون[1]

ويستمرّ الدكتور الشكعة بوضع العناوين وصياغتها بطريقةٍ توحي بالتشنيع على المذهب،مع أنّه التزم أن يعرض العقائد كما هي دون مداخلةٍ بعيدةٍ عن الإنصاف والحقّ،ولكنّه للأسف لم يلتزم، وهكذا وضع عنواناً آخر يتعلّق بالمصحف الشريف ورأي الإمامية الاثني عشرية فيه،وكان العنوان الذي صاغه كالآتي: «تحريف المصحف» ثمّ كتب قائـلاً: إنّ المتـابع لفكر جمهرة الشيعة يقرأ عجباً،،فالذين لم يقولوا بتحريف المصحف قالوا بإمكان حدوث ذلك.

هكذا يطلق القول دون أدنى رويّةٍ أو تبصّرٍ، والعجب كلّ العجب أنّ رجلاً يدّعي العلم والتزام المنهج العلميّ، ثمّ ينحدر الى هذا المستوى الذي لا يدلّ إلاّ على جهلٍ أو تجاهلٍ، فالإمامية كانوا من أصلب المدافعين عن القرآن الكريم وعن حفظه وصيانته، بل أنّهم يجعلون صحّة الحديث ـ أيّ حديثٍ وارد ـ متوقّفة على عرضه على كتاب الله،فإن وافقه أخذوا به،وإن خالف القرآن ضربوا به عرض الحائط[2]،وليس أبلغ من ذلك حجّةً وبرهاناً على احترامهم القرآن وتقديسهم له ورعايتهم إيّاه. ولعلّ من المناسب الإشارة هنا الى أنّ ما أودع في كتب الصحاح والمسانيد لدى الجمهور من أخبارٍ صريحةٍ[3] بوقوع نقصٍ في القرآن لم يحملنا على اتّهام القوم بالتحريف، على أنّهم يعتقدون بصحّة كلّ ما ورد في صحيحي البخاريّ ومسلم خاصّةً، ولكنّهم يتأوّلون ذلك بأنّه من قبيل «نسخ التلاوة».

---

(١) راجع الدكتور شكعة: ٤٧٦.

(٢) اصول الكافي ١: ٦٩ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، وسائل الشيعة ١٨: باب ٩.من أبواب صفات القاضي أحاديث: ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ٢١، كفاية الاصول للخراساني / ط مؤسسة أهل البيت ١٤١٩ هـ: ٤٤٤.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٤٥٦ باب في الرجم من كتاب الحدود.

أمّا علماء الإمامية[1]؛ فهم لا يرون أنّ ما ورد من أخبارٍ في كتب الحديث كلّها على درجة الصحّة والوثاقة أوّلاً، وليس في كتبهم ما هو تصريح بوقوع التحريف،بل ولا حتّى إشارة، والروايات المذكورة إنّما تتعلّق بوقوع التحريف في الفهم والتفسير وليس في النصّ القرآنيّ[2].

أمّا ما أورده من روايةٍ عن الكافي فليس فيها ما يوحي من قريبٍ أو بعيدٍ بالتحريف إطلاقاً، وغاية ما تدلّ عليه.أنّ الإمام عليّ ـ عليه السلام ـ جمع القرآن على حسب نزوله....، وأمّا التشنيع على الكلينيّ فيما نقله في مسألة «مصحف فاطمة» فمن أعجب العجب، وممّا يحزّ في النفس أنّ باحثاً مثله ينساق وراء الأوهام والتهريج، فالرواية نفسها التي ينقلها تشير الى أنّ مصحف فاطمة ليس فيه من القرآن شيء، بل ليس فيه حرف واحد من القرآن كما هو لسان الرواية، واذا كان لفاطمة كتاب اسمه المصحف أو شهر بهذا الاسم كما شهر كتاب سيبويه بالكتاب فهل يعني هذا القول بالتحريف؟![3]. ثمّ إنّ كلمة «مصحف» ليست من أسماء القرآن، وإنّما هي لفظة اخترعت بعد عصر الرسالة، فليتنبّه الى ذلك.

ويختم هذا الفصل أخيراً بعنوانٍ جانبيٍّ آخر جرياً على منهجه المذكور فيكتب تحت عنوان: «الإمامة كمنصبٍ إلهيٍّ قضيّة اخترعت في زمنٍ متأخّر».

ويعقّب على هذا العنوان بقوله: هذا العنوان الجانبيّ ليس من عندي،فإنّه من الوضوح بمكانٍ أنّني لم أشترك في هذا الموضوع وغيره من موضوعات المذاهب الإسلامية كطرفٍ مباشرٍ، ولكنّي استنطق الوثائق والأحداث والأشخاص... أقول: ليته فعل حقّاً. بعد هذه المقدّمة ينقل عن صاحب كتاب «الشيعة والتصحيح» ـ الذي

(1) معالم المدرستين للعلامة السيد مرتضى العسكري ٢: ٣٠ وما بعدها.

(2) راجع تفصيلاً وافياً، ومناقشة علمية دقيقة للامام الراحل السيد الخوئي (قدس سره) في كتابه «البيان في تفسير القرآن» المدخل: ١٣٦ ـ ١٨١، صيانة القرآن من التحريف، ونقل اجماع الامامية عليه المطبعة العلمية ـ النجف الأشرف ـ ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧ م.

(3) معالم المدرستين للعلامة العسكري ٢: ٣٢.

منحه لقب العالم المجتهد ـ أنّه يلغي مبدأ الإمامة كمنصب ديني سماوي إلغاءً تاماً، ولا نعلم أنّه اذا كان من حقّ أحدٍ أن يلغي مثل هذا المبدأ...

أمّا قول الدكتور الشكعة: بأنّ هذا المبدأ اخترعه فريق من الشيعة... وأنّ هذه القضية فرّقت شمل المسلمين وبدّدت جهودهم وجعلتهم فرقاً بعد أن كانوا إخوةً.. كذا، فالواقع أنّ لا أحد من المسلمين يرى أنّ الاختلاف في منصب الرئاسة الدينية والإمامة العامّة نشأ متأخّراً أو هو أمر مخترع، بل الخلاف وقع منذ وقتٍ مبكّرٍ، وقد أشار وصرّح هو في أكثر من مناسبةٍ بذلك. ثمّ إنّ ادّعاء الإماميّة لهم عليه حجج وبراهين، وليس مبدأ الإمامة بمخترعٍ قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً...﴾[1].

(ج) عرّض الدكتور الشكعة بعد ذلك للزيديّة بصفتها من الشيعة الإماميّة، فعرّض لنشأتها التأريخيّة وأنّهم أتباع زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام ـ ثمّ قال عنهم: إنّهم أكثر تسامحاً من غيرهم من الشيعة في الإمامة، والبعد عن مهاجمة الصحابة، وأنّهم يقولون بإمامة المفضول مع وجود الأفضل..

(٣) القسم الثالث من الكتاب: وعنونه بـ«غلاة الشيعة» ووضع تحت هذا العنوان: الاسماعيليّة، والدروز، والعلويّين، من صفحة (٢١٧ ـ ٣٥٣) وألحق بهذا القسم: القاديانيّة والأحمديّة من ص (٣٥٥ ـ ٣٦٩).

(الف) فعرّض أولاً للاسماعيليّة وقال: إنها من الفرق التي جنحت الى الغلوّ، وهي سمّيت بذلك؛ لأنّها قالت بإمامة اسماعيل بن الإمام الصادق، ثمّ في ابنه محمّد، ثمّ في ولده. والفرق بينهم وبين الشيعة على ما ذكروه هو أنّ الاثني عشريّة لا تعترف بإمامة اسماعيل... وهؤلاء لم يُعرفوا كفرقةٍ سياسيّةٍ أو دينيّةٍ إلاّ أواخر القرن الثالث الهجريّ.

(ب) يتعرّض بعد ذلك الى الدروز والعلويّين: فيذكر: أنّ الدروز إسماعيليّة

---

(١) البقرة: ١٢٤.

اتّسمت بطابع الباطنيّة، وأنّ نشأتهم كانت إبّان العصر الفاطميّ. وقد اختلف المؤرّخون في نسبتهم،كما اختلفوا في سبب تسميتهم: فهناك من ينسبهم الى محمّد بن اسماعيل الدرزيّ،وهو أحد الداعين الى تأليه الحاكم بأمر الله الفاطميّ،وأنّه نشر هذا المذهب في وادي التيم، وأنّه كانت له ميول يهوديّة مجوسيّة، وهذا المعروف باسم «نشتكين الدرزيّ» وهناك آخر اسمه «أنوشتكين» وهو: أحد قوّاد الحاكم بأمر الله. ويقال:إنّ الطائفة الموجودة اليوم تُنسب اليه وهو غير ذلك. وموطنهم في جبال لبنان وجبل العرب بسوريا وبعض قرى أنطاكية،ويكثرون في بعض مدن فلسطين المحتلّة مثل: عكّا وجبل الكرمل.

(ج) ينتقل الى الحديث عن العلويّين وفي إطار ما اصطلح عليه بالفرق الغالية، ويعترف بادىء ذي بدءٍ بصعوبة البحث،لعدم كفاية المصادر، ثمّ يذكر: «أنّ القوم لم يفصحوا عن عقائدهم بسبب باطنية المذهب ـ على حدّ قوله ـ أو للغلوّ الذي مال اليه فريق منهم دون جمهرتهم».

وهنا نقول: إذا كانت جمهرتهم ليست مغاليةً فلماذا أدرجهم ضمن الفرق الغالية؟! وينتقل الدكتور الشكعة الى الحديث عن نشأتهم وينسبهم الى محمّد بن نصير النميريّ، ويقول: ومن هنا نسبوهم إليه فسمّوا نصيريّة، ومحمّد هذا ادّعىٰ أنّه الباب للإمام الحسن العسكريّ ـ عليه السلام ـ أو الإمام الهادي ـ عليه السلام ـ ولكنّه ينفي ذلك عنهم ويرى أنّ الصحيح نسبتهم الى جبل النصيرة...

(د) ينتقل بالحديث الى القاديانيّة والأحمديّة: فيعرّف بنشأتها ويقول:

تنسب هذه الفرقة الى الميرزا غلام أحمد القادياني نسبة الى بلدة قاديان إحدىٰ مدن إقليم البنجاب. وقد أسّس عقيدته الّتي عرفت باسمه، وسجّل مذهبه رسميّاً سنة ١٩٠٠ م، وأنشأ مجلّةً تنطق باسمه،كما ألّف مجموعةً من الكتب شرح فيها أفكاره، وأشهر تلك الكتب (براهين الأحمديّة) و(أنوار الإسلام) و(حقيقة الوحي). ولعلّ من الغريب هنا جدّاً أن يلحق الدكتور الشعكة هذه الفرقة أو الحركة بالشيعة،لا لسببٍ أو نسبٍ،اللّهم إلاّ أنّ الميرزا غلام هذا ادّعى من جملة ادعاءاتٍ كثيرةٍ أنّه المهديّ

المنتـظر. والأنكى من ذلك تعليله وتبريره لهذا الإلحاق، إذ يقول: لأنّ أمر المهديّ المنتظر ينفرد به الشيعة دون بقيّة المسلمين ـ على حدّ زعمه طبعاً ـ ولذا يكون حسب رأيه ارتباط الميرزا غلام بالشيعة أقرب من نسبته لغيرهم من الفرق الغلاة على حدّ تعبيره.

إنّ هذا النصّ يحتاج الى أكثر من تعليقة،وهو يكشف في الواقع عن خروج الباحث عن الحياد المزعوم، وذلك لأنّ عقيدة المهديّ ليست مختصّةً بالشيعة كما توّهنا، وثانياً:أنّ الإيمان بالمهديّ المنتظر-الذي هو عقيدة إسلامية، وأمر ثابت في صحيح السنّة النبويّة المطهّرة لدى كلّ الفرقاء المسلمين-كيف يكون غلوّاً؟! وثالثاً: هل أنّ كلّ من يدّعي أنّه المهديّ المنتظر يجب أن ينسب الى التشيّع؟ وما هو الوجه في ذلك؟ وليرجع الى مدّعي المهدويّة في التـأريخ فسيجـد أغلبهم من غير الشيعـة،وعـلى أيّة حالٍ فالقـاديانيّة-كما نقل-ادّعت حلول المسيح بالميرزا، ثمّ ادّعت حلول الرسول محمّدٍ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) به أيضاً. واذا كانت القاديانية تدّعي أنّ الميرزا غلام نبيّ مرسل مثل بقيّة أنبياء الله فكيف جاز نسبتهم الى الشيعة؟!

أمّا الأحمديّة،فقد أنكروا معجزات القرآن. والحركتان حرّمتا الجهاد وعطّلتا هذه الفريضة،فكان في ذلك خدمة للمستعمر الكافر.

وليعلم الـدكتور المحترم:أنّ الجهاد عند الشيعة كما هو عند عامّة المسلمين وبخاصّةٍ ضدّ قوى الاستكبار لا ينقطع ولا يفتر ولا يتهاون فيه مطلقاً ومهما كانت الظروف.

(٤) **القسم الرابع**: «المعتزلة» من صفحة (٣٧٣ ـ ٣٨٢) وفيه ينتقل المؤلّف الى الحديث عن المعتزلة،فيتكلّم عن نشأتهم، وينسبهم الى واصل بن عطاء، وبسبب اختلافه مع أستاذه الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة، وذهابه الى أنّه في منزلةٍ بين المنزلتين،أي:لا هو بالمنافق ولا هو بالمؤمن. ثمّ يذكر:أنّ مدرسة الاعتزال لم تتّخذ طابعاً مستقلّاً،إلّا على يد واصل وعمرو بن عبيد اللّذين اعتزلا مجلس الحسن البصري.

(٥) القسم الخامس: وقد خصّصه الى الحديث عن أهل السنّة. وقد وزّع الحديث هنا على ثلاثة أمورٍ هي: أهل الحديث والرأي ثمّ أئمّة أهل السنّة، ثمّ المتصوّفة. من ص ٣٨٥ ـ ٥٠٠ . وتحدّث ضمناً عن الأشاعرة والسلفيّة والوهّابيّين.

ويتحدّث هنا باسلوبٍ مختلفٍ عمّا عوّدنا عليه،فيقدّم مقدّمةً قائلاً: في الوقت الذي ظهرت فيه الأفكار الدينية المتطرّفة أو الاعتقادات المذهبية الغالية كانت هناك طائفة من المسلمين تُرجع الحكم في كلّ أمرٍ الى الكتاب العزيز والى السنّة مكتوبة في شكل أحاديث أو مأثورة في شكل أفعال ، كما كانت طائفة تقول بالرأي. وبالمناسبة أقول: لا توجد فرقة إسلامية أو مذهب إسلاميّ إلاّ ويرجع الى الكتاب أو السنّة المطهرة... وقد نقل هو ذلك عن كلّ مَن تحدّث عنهم.

(أ) وقد تحدّث عن الرأي وتطوّره، وكيف أنّ هذا النهج كان يعمل به في المدينة المنورة، ثمّ انتقل الى العراق، وكان على رأس أهل الرأي:الإمام أبو حنيفة مؤسّس المذهب الحنفيّ، وكان إذا لم يجد من الكتاب والسنّة ما يسعفه أعمل الرأي في حكمةٍ واتّزان.

وقد انتقل بعد ذلك الى الحديث عن أئمّة المدارس الفقهيّة وسمّاهم أئمّة أهل السنّة وهم:أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) والإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ)، والإمام محمّد بن إدريس الشافعيّ (ت ٢٠٤ هـ)ثم عرّض للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ).

قال الدكتور شكعة: وهكذا نجد أنّ لقب أهل السنّة أطلق أوّل ما أُطلق على الأشاعرة ومن نحا نحوهم، ثمّ اتّسعت دائرته فشملت أصحاب المذاهب والفقهاء. وقد نقل عن البغداديّ شرحاً لعقيدة أهل السنّة وعدّد أصنافهم.

(ب) الوهّابيّة: وتحدّث بعد ذلك عن الوهّابيّين، فقال: تعتبر هذه الحركة امتداداً لمذهب السلفيّين، ولكنّها سمّيت كذلك نسبة الى الشيخ محمّد عبد الوهّاب النجديّ المولود في نجد سنة ١١١٥ هـ وقد ثار هذا على ما عليه المسلمون،واستعان بنشر أفكاره وآرائه بأمير الدرعيّة محمّد بن سعود، ومع أنّ هذا النهج هو نهج ابن تيميّة وهو امتداد له،إلاّ أنّ الفرق:أنّ ابن تيميّة نشر آراءه بالكتب والرسائل، أمّا محمّد بن

عبد الوهّاب فقد نشر آراءه بالسيف والإرهاب بعد أن أنكر على المسلمين ما عدّه منافياً للتوحيد مثل:بناء الأضرحة،وإقامة الاحتفالات الدينية، وشرب الدخان،وإقامة الأذكار الصوفيّة.

ل‌ﻫ) المتصوّفة: تحدّث عن نشأتهم وسبب تسميتهم،ثمّ قال:إنّهم وإن تعدّدت سبلهم وتباينت وسائلهم للوصول الى الله تعالى إلاّ أنّها جميعاً تستهدف نيل الغايات. وقد كان لبعض ذوي الرأي مآخذ على مسلكهم، وانصرافهم عن الآيات البيّنات الى الباطن والذوق والمواجيد، ولذا ثار عليهم الفقهاء.

وقد عرّض لروّاد التصوّف ومريديه من المشارقة والمغاربة،وذكر:أنّهم على صنفين: صنف من المعتدلين، وصنف رُمُوا باعتقاد الحلول والتجسيم.

ثمّ قال:إنّ أغلبهم من أهل السنّة،ونقل جملةً من آرائهم وموضوعاتهم عن دائرة المعارف الإسلامية،وانتهى الى القول: إنهم يسلكون طريق مناجاة الله ويسعون الى الفناء فيه، كذا.

٦) القسم السادس والأخير عنوانه: حرب وقتال بسبب المذاهب:

وقد عرّض عرضاً تأريخياً لأثر الاختلاف وتحوّله من الحِجاج الى العنف والقتال، وذكر ما عاناه الشيعة خاصّةً من اضطهادٍ على طول التأريخ،فقال في ص٥٠٥ : ويظلّ الشيعة عرضةً للاضطهاد في كلّ بقعةٍ من بقاع المسلمين،في العراق والحجاز ومصر وأفريقا وتركيا. قال وما تزال دماؤهم الّتي أراقها السلطان التركيّ نقطةً سوداء في التأريخ، لأنّ هذا الانتقام لم يكن له ما يبرّره سوى التعصّب. ثم نقل ما لاقاه أهل السنّة على يد الفاطميّين،إذ عُزلوا عن المناصب وتمّ حبس قاضي القضاة.

وانتهى الى القول إنّ المستعمرين دائماً يستفيدون من هذه الخلافات والفرقة فيحاولون إشعال الفتيل، ولهم عملاء يأتمرون بأمرهم،وأنّ التوحيد أمر ميسور ، والخطوة الأولى تبدأ بمحاولة التقريب.

ثانيا: الملاحظات العامّة المنهجية:

علينا أن نختم هذا العرض المكثّف لمثل هذه الدراسة المستوعبة بالملاحظات المنهجيّة،آملين من الدكتور الشكعة أن يلتفت اليها، ليسلم الكتاب والدراسة ممّا شابه ولصق به من شوائب وأوصاب، فنقول وبالله المستعان:

(١) لم يعرّض للمذاهب الإسلامية وفق منهجٍ موحّدٍ، ولم يحالفه التوفيق أحياناً لا في المعالجة ولا في أسلوب العرض، فمثلاً:

الف: عندما يعرّض للشيعة يُدخل فيها ما ليس منها، كما في إلحاقه القاديانية -مثلاً- بالتشيّع،لا لسببٍ أو نسبٍ،اللّهمّ إلاّ أنّ زعيمهم ادّعى أنّه المهديّ المنتظر،في حين ينقل آراءهم ويصرّح بأنّها أقرب الى أهل السنّة.

ب: عندما يعرّض للشيعة يورد من العناوين الفرعيّة بما يوحي بالتشهير، فهناك انتقائية في العناوين تتلائم مع ما ينوي الباحث إلصاقه بهم، وما يهدف اليه من غرض. وكان يقتضيه المنطق أن يعرّض لنفس المسائل عند كلّ مذهبٍ ليتبيّن الوجه فيها وتجري الموازنة بينها، ولكنّه للأسف لم يفعل ذلك.

ج: بان تحيّزه للمذهب السنّي بوضوحٍ حين عرض له مذهباً فقهيّاً،وحين نفى عنه بوجهٍ مطلق ظاهرة الغلوّ، وهي ظاهرة برزت في أكثر المذاهب الإسلامية. ويلزم في الواقع دراسة هذه الظاهرة بصورةٍ مستقلّةٍ للكشف عن دوافعها وأهدافها.

(٢) لم يلتزم الأمانة العلميّة، ولم يلتزم الموضوعيّة في البحث، ويتّضح ذلك كما يأتي:

الف: لا يرجع الى المصادر الأصليّة والمعتمدة لدى المذاهب بالأخصّ عندما يتعلّق الحديث بالشيعة الإمامية. وهذه النقطة على غايةٍ من الخطورة والأهمّيّة، لأنّ الباحث العلميّ لابدّ له من الرجوع الى المصادر المعتمدة،كما لا ينبغي أن يغفل عن الدراسات الحديثة التي تظهر بالنسبة الى المذاهب الإسلامية. وكان من الضروريّ أن

يرصد مثل هذه الدراسات ويفيد منها:كالدراسة الّتي قدّمها العلّامة السيّد مرتضىٰ العسكريّ مثلاً.

ب: لم يلتـزم الدقّة في النقل، ولم يتحرّ بنفسه الرأي من مصدره الأصيل، فعندما نقل عن تحرير الوسيلة للإمام الراحل الخمينيّ (ره) لم يكن نقله أميناً ولا دقيقاً، وعندما أراد أن ينقل عن كتاب كشف الأسرار للإمام الخمينيّ رجع الى نسخةٍ مترجمةٍ ترجمةً محرّفةً وغير دقيقةٍ، ولو رجع هو بنفسه لنأىٰ بنفسه عن الاتّهام والتقوّل والتخرّص، ففي الكتاب الأصليّ «كشف الأسرار» نجد أنّ النصّ الذي نقله الدكتور عن الترجمة في صفحة ١٦٤ ، وفي هذا النصّ يحيل الإمامُ القارئَ الى ما تقدّم من بحثٍ في المسألة وقد وجدته في صفحة ١٤١ وما بعدها، ولو رجع إليها الباحث لبان له الخطأ الذي ارتكبه في الاتّهام، على أنّ هناك مسألةً مهمّة نريد أن نلفت نظره ونظر القارئ اليهـا، وهي: أنّ الإمامية الاثني عشريّة لا يرون النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) مجتهداً،أي:يقول برأيه أو يفعل برأيه، وإنّما يرونه دائماً لا ينطق عن الهوىٰ كما نصّ القرآن. وعليه فاذا ما نسب اليه فعل أو قول فإنّما هو يقوله أو يفعله بوحي الله تعالى، بناءً على المبنىٰ الذي يعتمدونه،وهو: أنّه ليس هناك حالة نُطقٍ للرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إلّا وهو ينقل عن الوحي.

أمّا مسألة خشية النبيّ أو خوفه من التصريح باسم الإمام عليّ ورسمه فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[1] وهذا ما ذكره الإمام الخمينيّ بعد صفحةٍ واحدةٍ من النصّ المنقول عنه. وأقول أيضاً: إنّ مسألة خشية النبيّ لها مؤيّد من القرآن في مناسبةٍ وموردٍ آخر، وذلك في قضية إعلام الله تعالى للنبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بأنّ مولاه زيد سيطلّق زوجته زينب بنت جحش، وأنّ عليه أن يتزوّجها هو، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾[2].

---

(١) المائدة: ٦٧. (٢) الأحزاب: ٣٧.

ج: يذكر فِرَقاً لا ترتبط بالتشيّع لا من قريبٍ ولا من بعيدٍ، وإنّما حاولت السياسة أن تلحقها بهم في محاولةٍ لتشويه عنوان التشيّع بما تلصقه به من أمر الغلوّ والغلاة، مع أنّ التشيّع وأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ كان لهم أصلب المواقف في التصدّي[1] للغلاة ومجابهتهم وكشف ألاعيبهم.

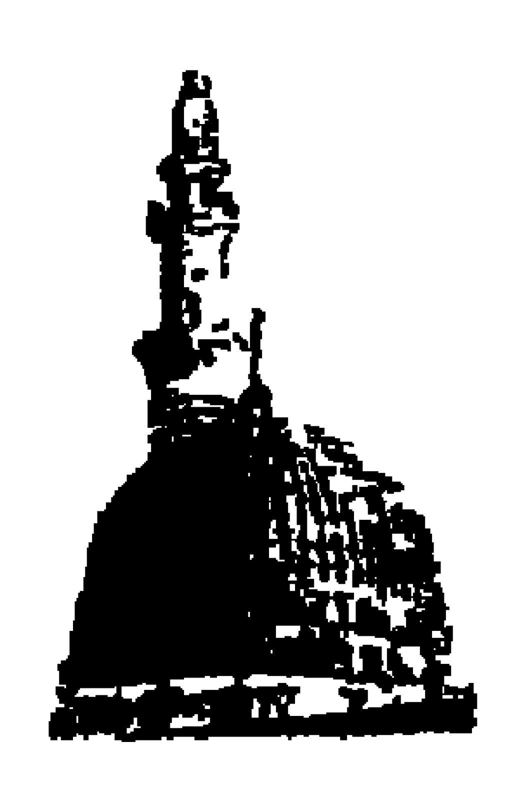
ثمّ هو لا يكتفي بذلك،بل يلحق بالتشيّع فرقاً لا توجد إلّا في مخيلة بعض المؤرّخين كالسبئيّة مثلاً.

د: عندما يعرّض للإماميّة الاثني عشريّة يصرّح بأنّهم معتدلون على حدّ تعبيره، ثمّ لا يلبث أن يتّهمهم بالغلوّ أو الاعتقاد بأمورٍ ليس لها أساس في المذهب، كما في اتّهامه بتحريف المصحف.

هذا ما أردنا ذكره اختصاراً. ويمكن للقارئ أن يكتشفه بوضوحٍ في كتاب الدكتور الشكعة.

ولا يسعنا أخيراً إلّا أن نثمّن للباحث جهده الشاقّ، وعمله الكبير وقصده النبيل في محاولة التقريب.

والحمد لله ربّ العالمين



(١) الامام الصادق والمذاهب الاربعة لأسد حيدر ٢: ٢٢٤ وما بعدها.

رسالة الشعر

الدكتور الشيخ أحمد الوائلي - العراق -

لغدٍ سخيِّ الفتحِ ما نتجمَّعُ ... ومدىً كريمِ العيش ما نتوقَّعُ

يا «مهرجانَ الشِّعر» عبئُك مجهدٌ ... فإذا نهضتَ به فإنَّك أروعُ

إنَّا نريدك والأماني جُسِّدت ... بكَ رائداً يبني وفكراً يُبدِعُ

أنا إنْ شدى بكَ مِزهري فلأنّـ ... ـك اللحنُ المحبَّبُ، والنَّشيدُ الأروعُ

ولأنَّ أهدافاً تُوحِّد أو دماً ... غمرَ العروقَ قرابةً لا تُقطعُ

بالأمسِ والحقدُ اللئيمُ يَسومُنا ... فيجفُّ في يَده الأغضُّ الأينعُ

فابعثْ بروحٍ منك في تلعاتِنا ... لترفَّ مجدبةً، ويُورقَ بلقعُ

لسنا بمعهودٍ على أبعادِنا ... يَبسٌ، فدنيانا الربيعُ المُمْرِعُ

أيُّ الكرائمِ ليس في أعناقِها ... ممّا نسجناهُ العقودُ اللُّمَّعُ

أم أيُّ وضّاءٍ وليسَ بجذرِه ... قبسٌ لنا يَجلو الظَّلامَ مشعشعُ

سُدْنا فما سادَ الشُّعوبَ حضارةً ... أسمى، ولا خُلُق أعفُّ وأورعُ

قُدنا الفتوحَ فما تشكّى وَطْأنا ... فكرٌ، ولا دينٌ، ولا مَن يتبعُ

حتّى الرَّقيقُ تواضعت أحسابُنا ... كَرماً، فأولَيناهُ مالا يَطمعُ

عفواً إذا جَمحَ الخيالُ فلَمْ أجِئْ ... للأمس أمري الضَّرعَ أو أسترضعُ

لكنّها صورٌ جلوتُ ليُرسَمَ الفجـ / ـرُ المشـرّفُ والأصيلُ المُفجِعُ
ولْيستبينَ الشّعرُ أيَّ رسالةٍ / يُدعى لها؟ وبأيِّ أمرٍ يَصدعُ؟
يُدعى إلى وطنٍ يُشظّي خصمُه / أوصالَه بيد الهُباةِ، وَيقْطعُ
والمبتلى ببنيهِ في نزواتِها / تُعطيه مزرعةً لمن لا يَزرعُ
يُدعى ليُهدَمَ ما بنوه حواجزاً / ويلمَّ ما قد مزّقوه وَزّعوا

* * *

يا «مهرجانَ الشّعر» حَسْبُ جراحِنا / أنَّ الهوى ممّا تُعتّق يكسرعُ
ولقد نغصُّ لما نقولُ بأنّها / يلهو بها الآسي، ويسخرُ مبضعُ
غنّى بها نفرٌ فألَّم حزنَنا / إنَّ التّغنّي بالجراحِ تَنطّعُ
ولَشدَّ ما يُؤذي الكرامةَ أن نرى / صوتَ المساومِ بالكرامةِ يُرفَعُ
هذي رحابُ القدسِ منذُ ترنّحت / صرعى إلى زعقاتِنا تتسمّعُ
تصحو على نوءٍ فتتلعُ جيدَها / وتراهُ من خُدعِ السّحاب فتُهطِعُ
عشرون كفّاً حرةً ما أوقفت / مهوى يدٍ مغلولةٍ إذ تصفعُ
الشّوطُ تغرقهُ السّروجُ وإنّه / دونَ السروجِ لفارسٍ يتطلّعُ
كنا نهبُّ على الزعيقِ، ومذ طغى / صرنا ننامُ على الزّعيقِ ونهجعُ
فأثِر منوّمةَ الجراحِ وقُلْ لها: / ثوري، فمَن مثلُ الجراحِ إِيلَعْلَعُ!؟
لا تشتمنَّ الخطبَ أو تبكي له / فالخطبُ ليس بمثلِ ذلك يُدفعُ
فلقد شتمنا الرّزءَ حتّى أُتخمت / آذانُه، والرزءُ باقٍ مُزْمِعُ
لكن تصدَّ له فإن أخضعتَه / تحيا، وإن خفتَ المماتَ ستَخضعُ
فالمجدُ يحتقرُ الجبانَ لأنّه / شَرِبَ الصّدى، وعلى يديهِ المَنبعُ

* * *

قالوا بأنَّ الشّعرَ لهوٌ مُرفَّهٌ / وسبيلُ مُرتزقٍ به يَتذرّعُ
وإذا تسامينا به فهو الصّدى / للنفسِ، يَلبسُ ما تُريدُ ويَخلعُ

إن تطرب الأرواحُ فهو غناؤها ... وإذا شجاها الحُزنُ فهو الأدمعُ

فذروهُ حيثُ يعيشُ غِرِّيداً على ... فَنَنٍ، ومُلتاعاً يئِنُّ فَيُوجِعُ

لا تطلبوا منه، فما هو بالَّذي ... يبني ويهدمُ، أو يَضرُّ وينفعُ

أكبرتُ دورَ الشِّعرِ عمّا صوَّروا ... وعرفتُ رُزءَ الفكرِ في مَن لم يَعُوا

فالشِّعرُ أجَّجَ ألفَ نارٍ وانبرىٰ ... يلوي أُنوفَ الظالمينَ ويَجدعُ

لو شاءَ صاغَ النَّجمَ عقداً ناصعاً ... يزهو به عنقٌ أرقُّ وأنصعُ

أو شاءَ ردَّ الرَّملَ من نفحاتِه ... خضِلاً بأنفاسِ الشذىٰ يتضوَّعُ

أو شاءَ ردَّ اللَّيلَ في أسمارِه ... واحاتِ نورٍ تستشفُّ وتلمعُ

أو شاءَ قادمن الشُّعوب كتائباً ... يعنو لها من كلِّ أُفقٍ مَطلَعُ

أنا لا أُريدُ «الشِّعرَ» إن جدَّت بنا ... نُوبٌ، يُخلِّي ما عناهُ ويقبعُ

أو أن يوشِّي الكأسَ في سمر الهوى ... ليُضاءَ ليلُ المترَفينَ فَيسطعُ

أو أن يُباعَ فيشتري إكليلَه ... تاجٌ من المدحِ الكذوبِ مُرصَّعُ

لكن أُريدُ «الشعرَ» وهو بدربِنا ... مجدٌ، وسيفٌ في الكفاحِ، وأدرعُ

* * *

بغدادُ يا زهوَ الرَّبيعِ على الرُّبى ... بالعطرِ تَعبقُ والسَّنا تتلفَّعُ

يا ألفَ ليلة ما تزالُ طيوفُها ... سَمَراً على شطآنِ دِجلةَ يمتعُ

يا لحنَ (معبد) والقيانُ عيونُها ... وَصْلٌ كما شاءَ الهوى وَتمنُّعُ

* * *

بغدادُ يومُكِ لا يزالُ كأمسهِ ... صورٌ على طرفَي نقيضٍ تُجمَعُ

يطغى النَّعيمُ بجانبٍ وبجانبٍ ... يطغى الشَّقا فمرفَّهٌ ومضيَّعٌ

في القصرِ أُغنيةٌ على شفةِ الهوى ... والكوخُ دمعٌ في المحاجرِ يلذعُ

ومن الطَّوى جنبَ البيادرِ صُرَّعٌ ... وبجنبِ زقِ أبي نؤاسٍ صُرَّعُ

ويَد تُكبَّلُ وهي مما يُفتدىٰ ... ويدٌ تُقبَّلُ وهي مما يُقطعُ

وبراءةٌ بيد الطغاةِ مُهانةٌ ... ودناءَةٌ بيدِ المبرِّر تُصنعُ

ويُصانُ ذاك لأنَّه من معشرٍ ... ويُضامُ ذاك ،لأنَّه لا يَركعُ

كبُرت مفارقةٌ يمثِّلُ دورَها ... باسِم العروبةِ،والعروبةُ أرفعُ

فتبيَّني هذي المهازلَ واحذري ... من مثلِها،فوراءَ ذلك إصبعُ

واستلهمي روحَ الوفودِ فإنَّها ... شَمْلٌ يُلمُّ، وأُسرة تتجمَّعُ

وترسَّمي الرَّكبَ المُغِذَّ ولاتَني ... فالرَّكبُ أتفهُ ما به من يظلَعُ

وإذا لمحتِ على طريقِك عتمةً ... وستلمحين لأنَّ دربَكِ أسفعُ

شدِّي وهزِّي الليلَ في جبروته ... وبعهدتي أنَّ الكواكبَ تَطلعُ

* * *

يا «مهرجانَ الشعرِ» مَرَّ بأُفقِنا ... وَهَجٌ،يَفُحُّ من السمومِ ويَفزَعُ

بالحقدِ تُسقىٰ ما علمت جذورُه ... وبثوبِ إنسانيةٍ يتبرقعُ

يمشي إلى الهدفِ الخدوعِ ولو على ... برَكِ الدِّما وغليلهُ لا يَنقعُ

أغرى الخطايا بالنعوتِ رفيعةً ... ومشى على القِيَمِ الكريمةِ يَقذَعُ

فالله وهمٌ! والفضيلةُ كلُّها ... ترفٌ! وما رسمت وما تستتبعُ

ما الفردُ إلا معِدةٌ وغريزة! ... وسواهما أُكذوبةٌ وتصنُّعُ!

ومشى بمعصوبِ العيونِ يقودُه ... يبكي إذا أوحىٰ له ويرجِّعُ

سوَّاه من دَنسٍ فهاتت عندَه ... فِطَرٌ سليماتٌ، ولُوثٌ مَنزعُ

وأسفَّ فاحتضنَ المسوخَ يربُّها ... حتَّى تعملقَ في ذراهُ الضِّفدعُ

حتَّى إذا الطغيانُ طاحَ بأهلِهِ ... وكبا بِهِ بَغيٌ وأوشكَ يصرعُ

ألقىٰ لنا صُوراً تعدَّد نعتُها ... لكنَّها تنمىٰ إليه وترجعُ

فانهدْ له بالفكرِ يخضد جذرَه ... فالفكرُ ليس بغيرِ فكرٍ يقرَعُ

وأغِثْ جياعَ عقيدةٍ فَهُمُ إلى ... فكرٍ يُسدِّد من طَعامٍ أجوعُ

قُدهُم إلى نبعِ السَّماءِ نِطافُه ... عَذِبٌ، وسائغٌ وردهِ لا يُمنعُ
واسلك بهم دَرباً أضاءَ محمّدٌ ... أبعادَه، وجلاهُ فهو المِهيعُ
وأنا الضَّمينُ بأنّه سيُعيدهم ... ألَقاً يَمُتُّ إلى السُّموِّ وينزعُ
وسيعرفون بأنَّ ما شرعَ السَّما ... يبني الكريم الرَّغد، لا ما شرَّعوا

* * *

يا «مهرجانَ الشِّعر» إنَّ ثمالةً ... من كأسِ غيركَ عافَها المترفِّعُ
ما آمنت بكَ غيرَ أنَّ ظروفَها ... تُملي ولاءً بالرِّياءِ يُقنَّعُ
ولجت حِماك وفي الرؤوس مُخطَّط ... وأُعيذُ قومي مَن لَظاهُ مُروِّعُ
وهي الّتي إن أوترت أقواسَها ... في غفلةٍ، فأنا وأنتَ المَصرعُ
فتوقَّ أرقُمَها فلستَ بواجدٍ ... صِلّاً على طولِ المدى لا يلسعُ
لا تطربنَّ لطبلِها، فطبولُها ... كانت لغيرِك قبلَ ذلك تُقرعُ
ما زلتُ أعرف في يديها من دمي ... عَلَقاً، وهل تنسى ضَناها مُرضِعُ؟
أيّامَ نقتسمُ اللَّظى وصدورُنا ... تُضرى، فيمنحُها الوسامَ المدفعُ
ودماؤنا امتزجت سواءً فلم تكن ... فِرقاً يصنِّفها الهوى وينوِّعُ
وتعانقت فوقَ الحراب أضالعٌ ... منّا، فما مِيزَتْ هنالك أضلعُ
حتّى إذا أرسَى السَّفينُ وعافَه ... نوءٌ، زحمنا منكبيه زعزعُ
عدنا وبعضٌ للسفين حبالُهُ ... والبعضُ حصَّته السَّفينةُ أجمعُ
ومشت تُصنِّفنا يدٌ مسمومةٌ ... مُتسنِّنٌ هذا وذا متشيِّعُ
يا قاصدي قتلَ الأخُوّة غِيلةً ... مُلُّوا الشِّباك فطيرُنا لا يُخدعُ
غَرْسَ الإخاءَ كتابُنا ونبيُّنا ... فامتدَّ واشتبكت عليهِ الأذرعُ

* * *

تقرير حول المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

الأمانة العامة للمجمع العالمي

إنّ لقضيّة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة خلفيّةً تمتدّ الى زهاء خمسين عاماً. بيدَ أنّ فكرة الوحدة بين المسلمين كانت موجودةً منذ عصر صدر الإسلام. ولقد جدّدها ودعا اليها وبلّغ لها في القرن الأخير مصلحون من دعاة الوحدة أمثال السيّد جمال الدين الحسينيّ الأسد آباديّ (المعرف بالأفغانيّ) والشيخ محمّد عبده وأتباعهما، وكذلك مصلحون من شبه القارة الهنديّة، ومن المؤكّد فإنّ أفكار هؤلاء جميعاً أفضت إلى تأسيس (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية) أخيراً.

وهـذه الدار قد تأسّست من قبل عددٍ من علماء الشيعة والسنّة، وبتخطيط الامـين العام لدار التقريب ومساعيه، وذلك بعد سنين من إعداد المقدمات اللازمة التي أدّت الى الاعلان عن تأسيسها بالقاهرة رسميّاً سنة ١٣٦٥ هـ الموافق ١٩٤٦ م. وقد ثُبّت للدار نظام داخليّ اطّلع عليه عدد من العلماء في أقطارٍ مختلفةٍ من العالم الإسلاميّ.

كان المؤسّسـون والأعضـاء الأُوَل لدار التقـريب عدداً من علماء الشيعـة ومراجعها، أمثال المرحوم آية الله الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والمرحوم العلّامة السيّد هبـة الدين الشهرستانيّ، والمرحوم العلّامة السيّد عبد الحسين شرف الدين العـامليّ، والمرحوم العلّامة الشيخ محمّد جواد مغنية، وعدداً من علماء السنّة أمثال المرحوم الشيخ عبد المجيد سليم «شيخ الجامع الأزهر سابقاً» والمرحوم الشيخ محمود شلتوت «الشيخ الآخر للأزهر سابقاً» والشيخ محمّد محمّد المدنيّ، والشيخ عبد العزيز عيسى «القائم بإدارة المجلّة ولا زال حيّاً بحمد الله» والشيخ محمّد الغزاليّ، وسائر

العلماء المعروفين في مصر واليمن والهند. ويمكن ملاحظة نتاجات هؤلاء العلماء في أعداد مجلّة رسالة الإسلام.

وكان ذلك المشروع الرائع أملاً يراود كبار العلماء في العقود الماضية، ومن هؤلاء العلماء عدد من مراجع التقليد بينهم، الأستاذ المرحوم آية الله العظمىٰ السيّد حسين البروجرديّ «قدّه» الّذي ما فتيء يدعم التقريب، ويهتمّ بتوطيده وتعزيزه، ولقد كان دائماً يمجّد بدار التقريب وذلك في مجلس درسه، وفي جلساته الخصوصيّة، قال مرّةً في درسه: «الآن تسير قضيّة التقريب قُدماً، ونحن نشكر الله إن كانت لنا فيه مساهمة». وكانت علاقة الامين العام لدار التقريب وطيدةً جدّاً بالسيّد البروجرديّ رحمه الله وكان يمدّ الدار مادّياً. ونُقل بالتواتر أنّه كان يؤكّد ـ وهو في لحظات الاحتضار ـ أن يذهب الامين العام الى القاهرة ويواصل العمل في قضيّة التقريب.

من النتائج الملموسة لذلك المركز الاسلامي، الفتوى التأريخيّة للشيخ محمود شلتوت القاضية بجواز الرجوع الى مذهب أهل البيت (عليهم السلام) في المسائل الفقهيّة، وكذلك طبع كتاب «المختصر النافع» وهوكتاب فقهيّ موجز للمحقّق الأوّل، حيث طبعته وزارة الأوقاف المصريّة مع مقدّمةٍ للشيخ حسن الباقوريّ وزير الأوقاف آنذاك، وأيضاً نشر «رسالة حديث الثقلين» الّتي كانت قد أُعدّت من قبل أحد علماء قم، مضافاً إلى طبعٍ منقّحٍ لتفسير «مجمع البيان» تأليف: أمين الإسلام الطبرسيّ.

ومن النتائج الأُخرى: تعرُّف علماء أهل السنّة ومفتو مصر على فقه الشيعة، واختيار بعض الفتاوىٰ الشيعيّة الخاصّة في قانون الأحوال الشخصيّة المصريّ، ونتائج وفوائد أُخرى كثيرة.

لقد بات من الواضح أنّ مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية وتوحيد صفوف المسلمين من الآمال الّتي كان يتطلّع اليها جميع المصلحين الّذين ظهروا في العالم الإسلاميّ، وقد بذل العلماء والمفكّرون والقادة لحدّ الآن جهوداً كبيرةً في هذا السبيل.

والآن في ظلّ نظام الجمهوريّة الاسلامية، الّذي صبّ نشاطاته على محور وحدة

العالم الإسلاميّ منذ بداية وجوده، حيث كان فقيد الإسلام-قائد الثورة الإسلامية الإمام الخمينيّ «قدّس سرّه» يؤكّد على هذا الأمر، وقد كانت لتلك الجهود آثار طيّبة وثمار نافعة.

وقد واصل خلفه الصالح-وليّ أمر المسلمين-سماحة آية الله السيّد عليّ الخامنئيّ «حفظه الله» السير على هذا النهج،فأمر بتأسيس «المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلامية». هذا وقد صادق سماحته على النظام الداخليّ للمجمع والذي جاء فيه: إنّ المجمع له مجلس أعلىٰ وأمين عامّ يعيّنهم القائد من بين العلماء في أنحاء العالم الإسلاميّ، وقد عيّنهم بالفعل.

ومن الجدير بالذكر أنّ لمجمع التقريب مجمعاً عامّاً يعيّن أعضاءه المجلس الأعلىٰ من مختلف المذاهب الإسلامية المعروفة،ومن جميع أقطار العالم الإسلاميّ.

وقد بدأ المجلس الأعلىٰ عمله في هذا الشأن،فقام بتعيين الشروط الّتي لابدّ أن تتوفّر في أعضاء المجمع العامّ، كما وافق على تشكيل لجنةٍ خاصّةٍ لتعيين الأعضاء، وقد شكّلت هذه اللجنة وبدأت عملها للتعرّف على هؤلاء من بين أسماءٍ كثيرةٍ وصلت الى الأمـانة العامّة لمجمع التقريب والشروط اللازمة هي:أن يكونوا من الزعماء والمفكّرين،أو العلماء الّذين يمتازون بسمعةٍ طيّبةٍ وسابقةٍ حسنةٍ من الّذين يؤمنون بفكـرة التقـريب بين المـذاهب، وليس لهم علاقـة مشبوهة بالقوى الاستكبارية، وسيكون الاختيار متناسباً مع سعة انتشار المذاهب والمناطق الإسلامية،وبعد مصادقة المجلس الاعلى على ذلك.

وقد جاء في النظام الأساسيّ لمجمع التقريب تشكيل لجانٍ علميّةٍ من بين علماء مختلف المذاهب، للقيام بالبحوث والدراسات العلمية في نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بين المذاهب، وبذل المساعي لحلّ المشكلات الفقهيّة والكلاميّة والعرفانيّة، وللتنسيق بين النظام الحوزويّ والنظام الجامعيّ، ولدراسة المذاهب الإسلامية على نطاقٍ واسعٍ.

وقد تمّ ـ بحمد الله ـ تأسيس مركزٍ في مدينة قم يقوم بدراسة المسائل المهمّة المختلف فيها بين المذاهب في الفقه والأصول والكلام المقارن، مع المحافظة على الحياد

التـام، وينتـظر إضافة قسم الدراسات العرفانية وطرق السلوك الأخلاقيّ، وذلك لشيوع هذه الطرق بين عامّة المسلمين، لمعرفة الفوارق والقواسم فيما بينها، وستنشر نتيجة أعمال هذا المركز في مجلّة «رسالة التقريب» إن شاء الله.

وكـان ممّا قرّره المجلس الأعلى هو: أن تكون المذاهب الاسلامية الّتي يقيم المجمع علاقاتٍ معها ـ والتي سينتخب أعضاء المجلس العامّ من بينها ـ وهي في الوقت الحاضر سبعة مذاهب: المذاهب الاربعة المعروفة مع الإماميّة والزيديّة والأباضيّة. وأمّا باقي المذاهب فلابدّ أن تدرس ليعرف حقيقتها، ومن ثمّ تحديد الموقف منها.

ومن المشـاريع المهمّـة لمجمـع التقـريب: تأسيس جامعةٍ لدراسة المذاهب الإسلامية، والّتي كان قد اقترحها على المجمع سماحة السيّد الخامنئيّ قائد الثورة الإسلامية، وأصرّ عليها أيضاً سماحة الشيخ الرفسنجانيّ رئيس الجمهورية، وقد تمّ تدوين نظامها الداخليّ وصودق عليه من قبل المجلس الأعلى ووافقت وزارة التعليم العـالي على تأسيسهـا، وستفتتـح هذه الجامعة باسم « جامعة المذاهب الاسلامية» ـ بإذن الله تعالى ـ في العام الدراسيّ المقبل، وهذه الجامعة تضمّ ثلاث كلّياتٍ، وهي:

١ـ كلّيّة فقه المذاهب الإسلامية.

٢ـ كلّيّة الكلام والعرفان.

٣ـ كلّيّة علوم القرآن والحديث.

وسندعو العلماء والأساتذة من نفس المذاهب، للدراسة والتدريس في هذه الجامعة.

وأمّا بالنسبة الى «مجلّة رسالة التقريب»، فها هو العدد الأوّل نقدّمه بين يدي القرّاء الأعزّاء، وقد طلب من الباحثين إرسال نماذجَ من بحوثهم في المجالات المختلفة، نأمل أن يوافونا بالمزيد من البحوث والمقالات، وقد وصلنا لحدّ الآن عدد كبير منها.

هذا، ومن أجـل الكشف عن الجهـود العـظيمة الّتي بذلها الماضون ولتقويم خدماتهم الجليلة، ليكونوا لنا أُسوةً في هذا الطريق المبارك قام المجمع بنشر دورةٍ كاملةٍ

من مجلّة «رسالة الإسلام» الّتي كانت تصدرها دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، وطبعها طبعةً جديدةً في خمسة عشر مجلّداً حاويةً لستّين عدداً بأكملها. وقد أهديناها الى العديد من العلماء والباحثين، وسترسل الى آخرين، رجاءَ أن يوافونا ويزوّدونا ببحوثهم لتنشر في مجلّتنا «رسالة التقريب».

وعندنا-إضافةً الى المجلس الأعلى-مجلس الشؤون الدوليّة الّذي يسعى بدوره لدراسة الأحداث والوقائع والمشكلات بين أتباع المذاهب في العالم الإسلامي، وبذل الجهود لحلّها أو الحدّ من مضاعفاتها.

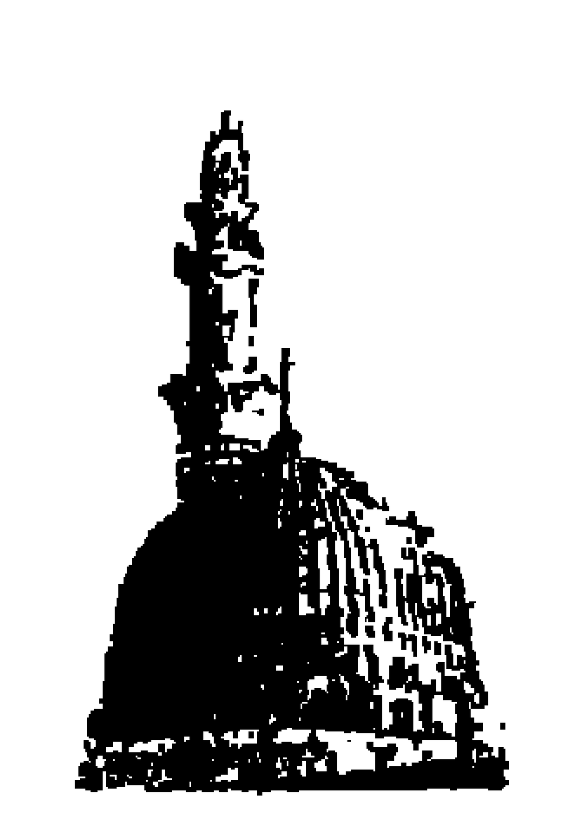
ولدينا أيضاً: مجلس الشؤون الداخلية الّذي يعمل لإيجاد العلاقة بين أتباع المذاهب الإسلامية في داخل إيران. وفيه مندوبون من الأقطار الّتي يتوطّنها أتباع المذاهب. وعندنا: مركز لجمع المعلومات حول المذاهب الإسلامية، ومراكز البحث والتحقيق والجمعيّات والمنظّمات، وكذلك التعرّف على الشخصيّات الإسلامية البارزة وقادة المسلمين في أرجاء العالم، واستطلاع مستوى الأوضاع الاجتماعية والسياسية للدول الإسلامية وللجاليات الإسلامية. ثمّ إنّ مصدر هذه المعلومات ما يصلنا دائماً من وزارة الخارجيّة وسائر الوزارات والمؤسّسات الأخرى والمنظّمات الإسلامية، وأيضاً الصحف والمجلّات والنشرات الداخلية والخارجية. وسيجهّز هذا المركز بجهاز الكمبيوتر في القريب العاجل إن شاء الله تعالى، وسيقوم هذا المركز بدورٍ فعّالٍ لحلّ الكثير من المشكلات، ويكون نعم العون لمراكز التحقيق عندنا.

وأمّا بالنسبة الى سائر أعمال المجمع ونشاطاته الأُخرى فهي كالتالي:

١ ـ قد شارك الأمين العامّ وممثّلون من قبل مجمع التقريب في عددٍ من المؤتمرات مثل: مؤتمر تقريب المذاهب في المغرب، وندوة التقريب الّتي انعقدت في الأُردن، وندوة الحقوق في الإسلام المنعقدة في الأردن أيضاً، ومؤتمر الإمام الصادق (عليه السلام) في سوريا، ومؤتمر السلام لرجال الأديان المنعقد في السودان. وهناك مؤتمرات أُخرى شاركنا فيها واتّصلنا خلالها بأعلام العلماء والقادة المسلمين، كما تمّت لقاءات صحفيّة تكلّمنا فيها عن مجمع التقريب ونشاطاته.

٢ ـ كما أنّ المجمع قد قام بعقد مؤتمراتٍ عالميّةٍ منها، ندوة التقريب العالميّة في مكّة المكرّمة ولعامين متتاليين ١٤١١ هـ ـ ١٤١٢ هـ.

ومنها الندوة الأولى التي عقدت في مكة المكرمة في السابع من ذي الحجة عام (١٤١١) الموافق ٩١/١٠/٧، والتجمع الاول للمجلس الاعلى لمجمع التقريب الذي عقـد فـي ربيع الاول من عام (١٤١٢) الموافق ٩١/٩/٢٢، والندوة الثانية التي عقدت في مكة المكرمة في الثاني والثالث من شهر ذي الحجة عام (١٤١٢) الموافق ٤ و٥ حزيران من عام ١٩٩٢، والمؤتمر العالمي الخامس للوحدة الاسلامية الذي عقد في ١٥/ ربيع الاول من العام الجاري الموافق ١٩٩٢/٩/١٣.



البوسنة
الجرح النازف

قسم الترجمات ـ قم

إنّ جمهوريّة البوسنة والهرسك هي إحدى الجمهوريّات الستّ الّتي كانت تكوّن ما يسمّى سابقاً بـ«اتّحاد يوغسلافيا» وهي: ١ ـ صربيا : وتقع شرق يوغسلافيا . ٢ ـ كرواتيا : شمالها . ٣ ـ البوسنة والهرسك : في الوسط . ٤ ـ مقدونيا : في الجنوب ٥ ـ الجبل الأسود : في الجنوب الشرقيّ . ٦ ـ سلوفينيا : في الشمال الغربيّ .

وتتوزّع «يوغسلافيا أربعة أديانٍ وطوائف: المسيحيّة الكاثوليكيّة الكرواتيّة، والأرثودكسيّة الصربيّة، والاسلام، واليهوديّة. يتكلّم أهلها ثلاث لغاتٍ هي: السلوفينيّة والصرب كرواتية،والمقدونية. ويقول بعض المؤرّخين اليوغسلاف: إنّ هناك ما لا يقلّ عن عشرين قوميّةً منتشرة في الجمهوريّات الستّ وأقاليمها الملحقة.

أمّا جمهوريّة البوسنة والهرسك بالذات:فإنّ المسلمين فيها يشكّلون ٤٧٪ من مجموع السكان، وأمّا الصرب فنسبتهم ٣١٪،بينما لا يتجاوز الكروات ١٧٪، مع العلم أنّ عدد نفوسها يصل الى (٤/٤٥٠/٠٠٠) نسمةً، وتبلغ من المساحة (٥١١٢٩) كيلو متر مربّع.

الإسلام في يوغسلافيا:

لقد دخلها الإسلام على يد العثمانيّين أيام محمّد الفاتح في القرن الخامس عشر الميلاديّ وعرفت يوغسلافيا للمرّة الأولى في تأريخها نظاماً متقدّماً للحكم والإدارة في

العهد العثماني الّذي قسّم البلقان إدارياً الى ولاياتٍ، وسمح بحرّيّة العبادة والدخول ضمن أجهزة الإدارة والوصاية الشرعيّة على شؤون الأحوال الشخصيّة، وقد اعتنق أكثر البوسنيّين الديانة الإسلامية طواعيةً.

وكان الخطّ البوسنيّ بالحروف العربيّة، ثمّ إنّ اليوغسلافيّين غيّروها بعد ذلك، والى الآن يوجد بعض الآباء والأمّهات الكبار ممّن يعرف الخطّ العربيّ، وقد دخلت اللغة البوسنيّة بمرور الزمن حوالي سبعة آلاف كلمةً عربيّةً وتركيّةً، وفارسيّةً.

وبعد انهيار امبراطوريّة النمسا والمجر أثناء الحرب العالميّة الأولى تشكّلت لأوّل مرّةٍ حكومة مستقلّة في البوسنة لم تدم طويلاً. فقد قامت آنذاك المملكة الصربية الكرواتية الّتي رفضت الاعتراف باستقلال البوسنة، وضمّتها الى حدودها بقوّة السلاح. وأقرّ المجتمع الدولي ذلك الوضع في معاهدة فرساي سنة (١٩١٨)، الّتي قامت على أثرها مملكة يوغسلافيا.

ويبدو أنّ ما لحق بالمسلمين من ظلمٍ واضطهادٍ وحشيٍّ كان فوق طاقتهم، وأدّى ذلك الى تنصير (١٢٠) ألف مسلم في مدينة «غوسينية» وحدها، ويقال: إنّهم عادوا الى دينهم بعد ذلك باستثناء ثلاث عوائل.

وبسبب تلك الأوضاع القاسية اضطرّ ما يقارب نصف سكان البوسنة الى الهجرة لتركيا، وفي الحال الحاضر يوجد (٤) ملايين تقريباً من أصل بوسنيٍّ يقطنون تركيا.

وعندما قامت الحرب العالمية الثانية، وأدّى ذلك الى تفكيك المملكة اليوغسلافية قام الصرب والكروات باقتسام أراضي المسلمين ومدنهم، فقد استولى الكروات على (١٩) مدينة للمسلمين، واستولى الصرب على ما تبقّى من حواضر البوسنة، ومارس كلّ من الطرفين أبشع أساليب القهر والضغط لمحاولة إعادة البوسنيّين الى دين آبائهم ودمجهم ثقافيّاً وقوميّاً مع الصرب أو الكروات. وتقول المصادر التأريخية: إنّه تمّ على يد المتطرّفين (الجتنيك) تصفية ١٠٪ من المسلمين، وصلبوهم على منائر المساجد، وقد لقي أكثر من (٣٠/٠٠٠) من البوسنيّين المسلمين حتفهم.

وبعد قيام اتّحاد جمهوريّات يوغسلافيا الاشتراكيّة كان مقدّراً أن تصبح لبوسنة والهرسك ضمن الاتّحاد الجديد. لكنّ التيار الرافض للإسلام والمسلمين هو الذي غلب، وفي المؤتمر التأسيسيّ للحزب الشيوعيّ الذي عقد في سنة (١٩٤٦) وقف المفكّر المعروف «ميلوفان رجيلاس» معلناً أنّ الإسلام هنا ديانة وليس قوميّة.ثمّ أيّده الرفيق «موشي بيادة»، وهو يهوديّ بقوله: الإسلام علاقة عقائديّة. أمّا السكّان هنا فهم،إمّا صرب وإمّا كروات. وكانت تلك بداية حملةٍ أدّت الى صدور الدستور اليوغسلافيّ معترفاً بخمس قوميّاتٍ في يوغسلافيا لم يكن بينها البوسنة والهرسك.

ولم يكن ذلك موقفاً من كلّ الأديان، بل كان الموقف من الإسلام موقفاً حاقداً، فقد صدرت في عام (١٩٤٦) عدّة قراراتٍ منعت احتفالات المسلمين الدينية. بل منعت النساء المسلمات من ارتداء الحجاب والزيّ التقليديّ، ولم يشمل هذا الحظر غير المسلمين من الكاثوليك والأرثودكس أو اليهود.

وقد ذكر تقرير رسميّ للجنة المركزيّة لرابطة الشيوعيّين الصرب آنذاك:أنّ «الإسلام ظاهرة خطيرة ينبغي محاربتها»،وقد أعرب أحد ابرز القياديّين في صربيا «ميلورا دبافيتنس» أنّه «يجب إقامة جدارٍ جديدٍ لحماية الصرب من الإسلام».

وفي ذلك الحين تفاقمت المواجهة والصراع الأيدلوجيّ بين المسلمين والشيوعيّين،وبالطبع انحاز الصرب الى طرف الشيوعيّة، ولكن برغم الموقف العدائيّ الذي اتّخذه الصرب من الإسلام فإنّ المسلمين ظلّوا يدافعون عن هويّتهم الدينية وشخصيّتهم الحضاريّة. وفي سنة (١٩٦٩) بناءً على طلب المسلمين اتّخذت اللجنة المركزية قراراً بالاعتراف الكامل بقوميّة البوسنيّين المسلمين، حتّى نصّ دستور سنة (١٩٧٤) صراحةً على اعتبار البوسنة جمهورية فيدرالية كاملة لها ذات الحقوق التي تتمتّع بها باقي الجمهوريّات الاتّحادية الأُخرى.

وقد تمّ ذلك على كراهةٍ من الصرب، الذين لم يكن بمقدورهم معارضة اتّجاه الرئيس «تيتو». وفي أيّام شيخوخته استغلّ الصرب الفرصة وبدأوا ينفذون الى المراكز الحسّاسة. فالبرغم من أنّ الصرب لا تتجاوز نسبتهم ٣٤٪ من كلّ يوغسلافيا فإنّ

٨٠٪ من الجيش هو تحت نفوذهم وهيمنتهم،خصوصاً بعد موت «تيتو» في سنة (١٩٨٠)،حيث أخذوا يخطّطون لتحقيق أحلامهم في تأسيس «صربيا الكبرى»وسعوا جادّين لطمس معالم الإسلام وآثاره، فقد قاموا بسحب الاعتراف بالحكم الذاتيّ لـ«كوسوفو»، وفي عام (١٩٨١) سحقوا تظاهرات المسلمين بالدبّابات وقتلوا المئات من الأبرياء هناك. كانت هذه حلقة ضمن سلسلة المخطّطات التوسّعية الصربية في الثمانينات، وفي مستهلّ التسعينات شرعوا بتنفيذ الحلقة الثانية تجاه البوسنة، وشعارهم الخرافيّ هو: «أين ما يوجد صربيّ فهناك صربيا».

مسلمو يوغسلافيا:

ومن الجدير بالذكر أنّ المسلمين اليوغسلافيّين-قياساً بسائر مسلمي بلدان أوربّا الشرقية-يعتبرون أكثر نشاطاً وتحرّكاً من حيث المشاريع الثقافية والإعلامية والتعليمية.

فعلى الصعيد الثقافيّ والإعلاميّ نجد أنّه ينشر سنويّاً أكثر من (٢٥) عنواناً بمعدّل (١٢٠ ـ ١٥٠) ألف نسخة،والقرآن الكريم وحده طبع منذ الحرب العالمية الثانية الى الآن حوالي سبع مرّاتٍ،وقد بيعت في هذا البلد مئات آلاف النسخ.

وإضافةً الى ذلك هناك بعض الصحف من قبيل «كلاسينك» و«بر بو رود» و«إسلامسكاميسانو» و«زم زم» وقد وصل عدد حجّاج يوغسلافيا عام (١٤٠٢ هـ) الى (١٠٠٠) حاجّ.

كما أنّه توجد عدّة تشكيلاتٍ ولجانٍ على رأسها «رئيس العلماء» الّذي يعتبر أعلى منصبٍ دينيّ.

وفي يوغسلافيا-لاسيّما البوسنة والهرسك-توجد كثير من الآثار العريقة والمؤسّسات الإسلامية،والتي هي الآن في معرض الخطر،لإمكانية إصابتها بالدمار والحرق والإتلاف.

ومن أبرز هذه الآثار:

١ ـ مدرسة ناصر خسرو باو «خسرويك» في مدينة سراييفو. والّتي تحتوي على مخطوطـاتٍ عربيةٍ واسـلاميةٍ قيّمة، إضافةً الى عددٍ كبيرٍ من مؤلّفات أُدباء وشعراء ومؤرّخي البوسنة.

٢ ـ المـدرسـة الّتي تضمّ كلّيّة الشريعة الإسلامية والّتي تدرّس فيها العلوم الإسلامية واللغة العربية إضافة الى مدارس أُخرى.

٣ ـ العديد من المساجد والّتي يبلغ عددها في «سراييفو» أكثر من (٨٠) مسجد.

يد الغدر تمتد:

وهذه الظواهر الإسلامية تدلّ على شدّة تمسّك البوسنيّين بإسلامهم واعتزازهم بهويّتهم الدينية وشخصيّتهم الحضارية، ممّا دفع الصرب الى ممارسة هذا النوع من القساوة ـ أو قُلِ الوحشيّة ـ تجاه البوسنيّين العزّل،فارتكبوا من الجرائم ما يندى لها جبين البشرية، وفعلوا من الجنايات ما يعتبر لطخة عارٍفي تأريخ أوربّا التي تتبجّح دائماً بالتحضّر والتقدّم والرقيّ، وتتّهم الشرقيّين بالهمجيّة والتأخّر.

ونحن لا يمكننا أن ننقل لك ـ عزيزي القارئ ـ كلّ ما حصل من فجائع يهتزّ لها كلّ إنسانٍ ذي شعورٍ حيث الاعتداء على الأعراض والنواميس،فقد تجاوزوا على (١٤/٠٠٠) امرأة، وكان من بينهنّ (٢/٥٠٠) لا يتعدّى عمرهنّ (١٢ ـ ١٦) عاماً، هذا ما أعلنه وزير داخلية سلوفينيا، وأضاف،أنّه قد قتل أكثر من (١٢٨/٠٠٠) شخص و (١٢٠/٠٠٠) مفقود الأثر[1].

(١) ليعلم القارئ الكريم،أنّ الأرقام والإحصائيّات المذكورة هنا ليست هي النهائية، بل أنّ عدد الجرائم الّتي يرتكبها الصرب في تصاعدٍ مُذهلٍ.

إنّ السكّين الصربيّ لا يفرّق بين الطفل والشيخ والمرأة وبين غيرهم، فالإبادة شاملة للكلّ، وبأشدّ أساليب القتل والتعذيب وحشيّةً، فهم يقومون بقطع الأعضاء والأصابع،وقلع العيون،وتشويه أجساد المسلمين،وبقر بطون الحوامل. ففي بيانية صدرت عن الشورى العليا لرئاسة جمهورية البوسنة أعلنت فيها عن انزعاجها من حادثة قطع رؤوس ثلاثين شخص،حيث أخذ الصرب يرقصون حول الأشلاء ويغنّون بأناشيدهم القومية. كما أنّهم قاموا بقطع رأس إمام جماعة مدينة «براتاتنه» (مصطفى ملكانويج) بعد التنكيل به وتعذيبه.

في مخيّمات الموت:

وأمّا المخيّمات،فهي في حالةٍ مزريةٍ لا يكاد يصدّقها أحد. يقول رئيس الوزراء الهولنديّ الأسبق عند زيارته لمخيّم «ترنوبلي» الواقع غرب البوسنة: إنّه عبارة عن جهنّم، حيث يضمّ مئات اللاجئين، في كلّ غرفةٍ أكثر من مئة شخصٍ، وهي خالية من أبسط الخدمات الصحّيّة،فساحة المخيّم عبارة عن مستنقعٍ للمياه المتعفّنة.

ونشرت صحيفة «نيوزويك» الأسبوعيّة: أنّ الصرب قاموا بإحداث (٩٤) من مخيّمات الموت، وفي مخيّمٍ واحدٍ بلغ عدد المسلمين (١١) ألف مسلم.

وفي داخل هذه المخيّمات لا يحقّ لأحدٍ الكلام، وقد أصيب الكثير بأمراضٍ خطيرةٍ نتيجةً لتناول مياه الشرب الملوّثة، وقد لقي (٣٠٠٠) شخص حتفهم بسبب إجبارهم على الأعمال الشاقّة. وقد أعلن وزير الخارجية البوسنيّ: أنّ الصرب قاموا بحرق خمسة آلاف مسلمٍ بالنار.

المسلمون هم الضحيّة

هذا ما صرّح به المبعوث الخاصّ للأمم المتّحدة بقوله: الشيء المسلّم هو:أنّ





المسلمين هم الضحيّة الأولى في هذه الحرب.

وأخيراً بحجّة إنقاذ آلاف الأطفال المهدّدين بالخطر نقلوا الى هولندا عدّة مئاتٍ من الأطفال المسلمين لتربيتهم على الطريقة المسيحيّة،ولقطع الصلة بينهم وبين الإسلام.

العالم يتفرّج اليوم:

والأعجب من ذلك كلّه أن ينظر العالم اليوم بأمّ عينيه الى ما يجري من هتكٍ وسحقٍ لكلّ القيم البشرية والأعراف الدولية ولا يحرّك ساكناً، ممّا يجعل الشعب البوسنيّ يشعر بخيبة الأمل واليأس من الّذين يدّعون الدفاع عن حقوق الإنسان، وأملهم الوحيد هو في إخوتهم المسلمين في البلاد الإسلامية بأن يمدّوا لهم يد النجدة والعون، إذ أنّ ردود الفعل العالمية والمؤسّسات الدولية تجاه ما يجري في البوسنة تبعث على الدهشة والاستغراب، فإنّ جمهورية البوسنة والهرسك قد تمّ الاعتراف بها رسميّاً من قبل المجتمع الدوليّ وقُبلت عضواً في الأمم المتّحدة، وتمّ التجاوز على أراضيها وانتهاك سيادتها الوطنيّة من قبل الصرب وبمنتهى الصلَف. فيا ترىٰ ما هو الموقف المترقّب ممّن كان بالأمس يذرف الدموع منادياً بظلامة كويت النفط، ويجيّش الجيوش من كلّ صقعٍ ومكانٍ لتحرير آبار النفط!؟إنّه مخجل حقّاً أن يقابل هذا الاعتداء في قلب أوربّا باللامبالاة التامّة وعدم الاكتراث،والاكتفاء بالقرارات الباهتة في دعوة الأطراف الى وقف إطلاق النار الّذي لم يعد له أيّ مفهومٍ عند الصرب، ولعلّ أقوى قرارٍ صدر عن الأمم المتّحدة وعن المجموعة الأوربّية هو قرار «المقاطعة الاقتصادية والحضر التسليحيّ» على يوغسلافيا، ولكن من هو المتضرّر الحقيقيّ بهذا القرار؟!.

إنّ صربيا قد ورثت الجيش اليوغسلافي بكلّ عدّته وعديده في حين لا يمتلك البوسنيّون سوى الأسلحة الخفيفة، وهذا ما يكفي في تقييم قراراتٍ من هذا القبيل وبيان بُعدِها عن العدالة، هذا إضافةً الى سيل المساعدات الّتي تنهال على صربيا من

خلال الجبل الأسود ومن بعض جيرانها الأوربيّين، وأخيراً كُشف النقاب عن الدعم الإسرائيليّ الكبير لصربيا.

وقد صرّح ممثّل البوسنة في الأمم المتّحدة:... أنّ الشعب البوسنيّ الى الآن هو محروم من حقٍّ أساسيٍّ وهو:الدفاع عن نفسه، في حين أنّ نظام بلكراد وعملائه يصبح يوماً بعد يوم أكثر تجهيزاً ممّا يجعله يستمرّ في توسعة اعتداءاته.

وبهذا الصدد أعلن الدكتور «خرّازيّ ممثّل إيران في الأمم المتّحدة مخاطباً المجتمع الدوليّ: اذا لم تتمكّنوا من إعمال أصول حفظ الأمن في الأمم المتّحدة من أجل الدفاع عن كامل الأراضي،وبالخصوص للحيلولة دون تدمير بلدٍ عضوٍ، فعلى الأقلّ اسمحوا للضحايا أن يدافعوا عن أنفسهم»

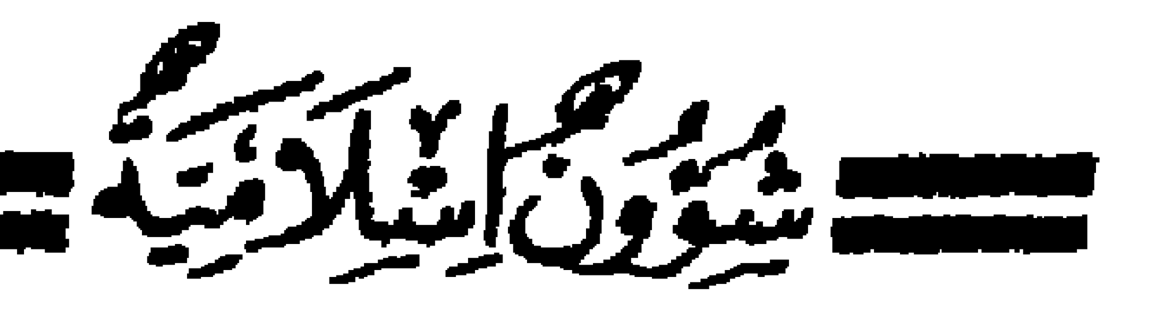
إيران والدفاع عن المظلومين في العالم:

وقد هبّت إيران الإسلام شعباً وحكومةً وقيادةً لاغاثة الشعب البوسنيّ المظلوم، فقد أطلّ وليّ أمر المسلمين السيّد عليّ الخامنئي ـ حفظه الله ـ على الدنيا مدوّياً بصوته: أنّ ما يحدث اليوم في فلسطين المحتلّة وفي البوسنة والهرسك هو أفجع نموذجٍ لنقض حقوق البشر، والّذين يدعمون إسرائيل الغاصبة والصرب هم الناقضون الواقعيّون لحقوق البشر...

على العالم الإسلاميّ أن يساهم عمليّاً في الدفاع عن شعب البوسنة والهرسك المظلوم...

وما أن سمع الشعب الإيرانيّ نداء قائده حتّى أقام تظاهراتٍ جاشدةً عمّت المدن الإيرانية جميعها،أعرب فيها عن حمايته التامّة للمسلمين في البوسنة والهرسك، وبيّن استنكاره للاعتداء الصربيّ البغيض.

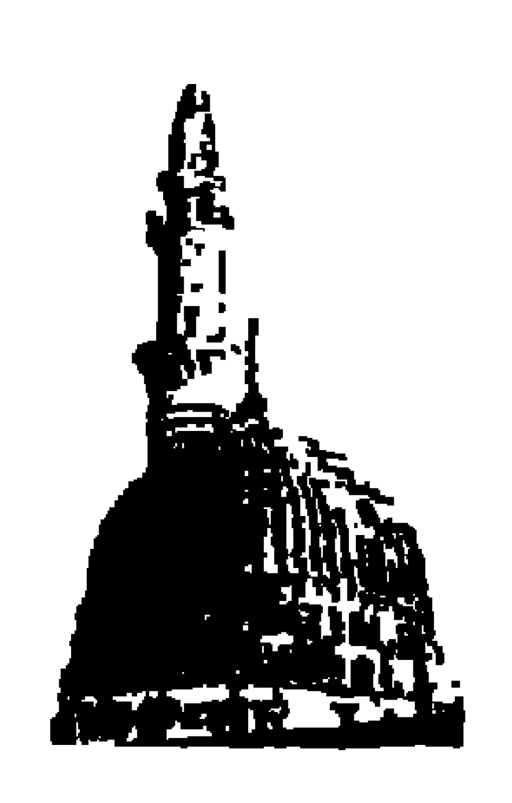
ولم يقف هذا الأمر عند هذا الحدّ من الدعم المعنويّ فحسب،وإنّما صحب ذلك تقديم كافّة المعونات النقديّة والعينيّة وخاصّةً الغذائيّة والطبّية،حيث بلغت مئات



الأطنان وملايين الدولارات، ممّا أعطىٰ للشعب المظلوم في البوسنة عزيمةً على الثبات في وجه الصرب المعتدين، ومواصلة المواجهة دفاعاً عن الكرامة والعزّة.

وقد قام السيّد القائد بإرسال مبعوثٍ خاصٍّ لتفقّد أحوال المسلمين هناك، وهناك بعثات تفقّديّة مستمرّة، وزيارات متبادلة بين الشعبين والبلدين المسلمين.

هذا من ناحيةٍ،ومن ناحيةٍ أخرى فقد نشطت الخارجية الإيرانية،وبذلت جهوداً واسعةً على مستوى الدول الإسلامية،وعلى مستوى العالم والمؤسّسات الدولية من أجل الوقوف بوجه العدوان الصربيّ وحماية شعب البوسنة المظلوم.



المصادر:

(١) مجلّة البلاد: العدد/٨٣ ـ ٨٤ ـ ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) ملحق صحيفة كيهان ١٣٧١/٦/١٦.

(٣) صحيفة اللواء الأردنية.

(٤) صحيفة جمهوري إسلامي.

(٥) صحيفة كيهان.

(٦) صحيفة اطلاعات.

(٧) مجلّة العالم.

أسباب الاختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية

الشيخ محمد محمد المدني (رحمه الله)

القسم الأول

القطعي والظني في الشريعة الإسلامية:

١ ـ القطعيات، أو «ما ليس محلاً للاجتهاد»: العقائد الأساسية في الإيمان ـ الأحكام العملية التي التحقت بها ـ القواعد الكلّية القطعية.

٢ ـ الحكمة في ورود الشريعة الإسلامية بهذين النوعين.

٣ ـ هذا التقسيم مسلّم به على الجملة من جميع علماء المسلمين، وإنّما وقعت الفرقة والتشاحن من إلحاق بعض الظنّيات بالقطعيّات اشتباهاً أو تعصّباً.

* أمثلة لذلك في المسائل الكلاميّة: القضاء والقدر ـ الحسن والقبح العقليّان ـ رأي ابن القيّم في هذه المسألة.

* أمثلة لذلك في المسائل الفقهيّة: حلّ متروك التسمية عمداً من

الذبائح ـ المسح على الخفّين ـ نكاح المتعة.

٤ ـ الخلاف لا يمنع الانصاف والائتلاف.

١ ـ هناك نوعان من المسائل والأحكام يستطيع الناظر في علم الشريعة الإسلامية أن يفرّق بينهما وأن يهتدي بهذا التفريق في بحثه ودرسه:

النوع الأول:

الأحكام القطعيّة الّتي قام الدليل على أنّها ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الزمان أو المكان، ولا يجوز الاختلاف فيها، ولا تخضع في ثبوتها ونفيها لاجتهاد المجتهدين.

ويمكننا أن نرجع هذا النوع إلى ما يأتي:

أولاً: العقائد القاطعة الّتي يجب الإيمان بها لقيام الدليل اليقينيّ في ثبوته ودلالته عليها، وعلى أنّها الحدّ الفاصل بين المسلمين وغير المسلمين، ومن جحد شيئاً منها فقد خرج من ربقة الإسلام، وذلك: كالتوحيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وختم النبوّة بمحمّد صلوات الله وسلامه عليه، والبعث بعد الموت، والجزاء على الأعمال في الدار الآخرة، وأنّ الله تعالى متّصف بكلّ كمالٍ، منزّه عن كلّ نقصانٍ، وأنّ الرسل لا يجوز عليهم الكذب ولا الكتمان ولا الخيانة، إلى غير ذلك من العقائد الّتي يكون بها المسلم مسلماً، والّتي يخرج من الإسلام إذا جحد شيئاً منها.

فليس لأحدٍ أن يجتهد في ذلك وأمثاله، لأنّه ليس محلاًّ للاجتهاد، إذ هو حقائق متعيّنة ثابتة باقية لا تتغيّر مهما تغيّر الزمان أو المكان إلى يوم الدين، وليس هناك احتمال ما لثبوت تغيّرها أو بطلانها.

ثانياً: الأحكام العملية الّتي جاءت بها الشريعة بطريقةٍ واضحةٍ حاسمةٍ في جانب الإيجاب أو المنع أو التخيير، وذلك مثل: وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت من استطاع اليه سبيلاً، وكون الصلوات خمساً في اليوم والليلة، وكون هيئة الصلوات هي هذه الهيئة المعروفة، وأعداد ركعاتها هي الأعداد المعروفة، ومثل:

تحريم قتل النفس بغير الحق، وأكل الأموال بالباطل، وقذف الأعراض، والزنا، والإفساد في الأرض، ونحو ذلك، ومثل: إباحة الطيّبات وتحريم الفواحش... الخ.

ثالثاً: القواعد الكلّيّة التي أُخذت من الشريعة بنصٍّ واضح ليس فيها ما يعارضه تقريراً أو تفريعاً، أو استنبطت بعد الاستقراء التامّ وعُلِمَ أنّ الشريعة تجعلها أساساً لأحكامها، وذلك مثل: «لا ضَرَرَ ولا ضرار». «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِينِ مِنْ حَرَجٍ». «الحدود تُدرأ بالشبهات». «لا يُعبدُ اللهُ إلّا بما شَرَع» «المعاملات طَلْقٌ حتّى يثبت المنع» ونحو ذلك.

النوع الثاني:

أحكام أو نظريّات لم تجئ على هذا النحو الواضح القاطع في وروده ومعناه، ولكنّها جاءت أو جاء ما يدلّ عليها أو يشير إليها على نحوٍ صالحٍ لأنْ تختلف فيه الأفهام، وتتعدّد وجهات النظر: إمّا لأمرٍ يتعلّق بأصل الورود، أو بالدلالة والإفادة.

وهذا النوع هو الذي جعلته الشريعة موضع اجتهاد المجتهدين، وجعلت منه مجالاً للنظر والتفكير والموازنة والترجيح والاستقراء والتتبّع وتقدير المصلحة والعرف وتغيّر الحال، إلى غير ذلك من وجوه النظر، وأسباب الاختلاف.

ومن هذا القبيل:

(أ) في جانب المعارف الكلاميّة: ما كان من اختلاف النظر في شأن القضاء والقدر، وفي تأويل ما ورد من إثبات الوجه واليد والعين ونحو ذلك لله تعالى على معنىً يليق بالتنزيه، أو التفويض بإبقائها على ما وردت عليه بدون تأويلٍ، مع اعتقاد أنّه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وفي إمكان رؤية المؤمنين لله أو عدم إمكانها، وفي وجوب التوقّف عن الخوض فيما شجر بين الصحابة من خلافٍ أفضى إلى التنازع والحرب، أو إباحة ذلك لمن شاء، إلى غير ذلك.

(ب) وفي جانب الأحكام الفقهيّة: اختلاف الفقهاء في مقدار الرضاع المحرِّم

لقيام علاقةٍ زوجيّةٍ، وفي حكم القِصاص في القتل بالإكراه،وفي صحّة النكاح ونفاذه ولـزومـه إذا باشرت المرأة العقد دون وليّها، وفي القضاء بشاهدٍ ويمينٍ من جانب المدّعي، وفي القضاء بالقرائن، وغير ذلك من المسائل الخلافية الفقهيّة.

(ج) وفي جانب القواعد الأصوليّة أو الفقهيّة الّتي تُفرَّع عليها الأحكام: اختلاف النظر في أنّ القرآن يُنسَخ أو لا ينسخ، وبِمَ يُنسخ، وفي العمل بالقياس، وفي العمل بالعقل، وفي كون الزيادة على ما في الكتاب نسخاً، وفي تقديم أحاديث الآحاد أو أقوال الصحابة على القياس، إلى غير ذلك.

٢ ـ والحكمة في ورود هذين النوعين من الأحكام في الشريعة الإسلامية: أنّ أمر الناس لا يصلح إذا جاءت الأحكام والمسائل كلّها على نمطٍ واحدٍ؛ فلا يصلح في أمور العقائد وأصول الدين أن يُترك الناس لعقولهم وأفهامهم وظنونهم، كما لا يصلح ذلك في حقائق العبادات وصورها ورسومها، ولا في أصول المعاملات الّتي تقوم عليها، فكان من رحمة الله بالناس أنّ وقاهم شرَّ التفرّق فيها، ورسم لهم دائرةً محدودةً واضحةَ المعالم، يعرف مَن دخلها ومَن خرج عنها، وسيما بالحقائق الواقعة عن أن تكون محلّ خلافٍ أو تنازعٍ . أمّا الفروع الّتي لا يضرّ الاختلاف فيها ـ سواء أكانت في الجوانب النظرية أم في الجوانب العملية ـ فلم يكن يصلح أمر الناس على توحيدها، ولو أنّها وحدت لجمدت العقول، ولاصطدمت الشريعة في كلّ زمانٍ ومكانٍ بما يجدّ للناس من صور المعاملات، وبما لابدّ منه من مراعاة المصالح، ودرء المفاسد، لذلك كان من رحمة الله بالناس وحكمته في التشريع لهم أن يفتح للعقول مجال النظر، وأن يجعل من ذلك مدداً لا ينضب معينه لِماَ يجدّ من القضايا والصور، ولِما تساير به الشريعة المصالح[1].

٣ ـ وهذا التقسيم الذي ذكرناه مسلّم على الجملة لدى جميع علماء الإسلام في مختلف المذاهب، لا تكاد تجد فيه خلافاً بين سنّيٍّ وشيعيٍّ، ولا بين أشعريٍّ ومعتزليٍّ،

---

(١) راجع في ذلك رسالة «نقط على الحروف» لسماحة الأستاذ الشيخ محمّد التقيّ القمّيّ، وتجدها كذلك في مجلّة «رسالة الإسلام» ص٣٧٧ من المجلّد الخامس.

ولكن يوجد كثيراً مَن يبالغ في مسألةٍ من المسائل الخلافية الكلامية أو الفقهية فيلحقها ـ اشتباهاً أو تعصّباً ـ بالمسائل القطعية الّتي لا يجوز الخروج عنها، ويترتّب على ذلك أن يرمي مخالفيه عنها بأنّهم أهل بدعةٍ أو ضلالٍ أو هوىً، أو غير ذلك من الأوصاف الّتي تسوق إليها الحماسة والعاطفة المذهبيّة.

ومن أمثلة هذا:

(أ) في جانب المعارف الكلامية:

١ ـ اختلاف النظر في شأن «القضاء والقدر»[١]: فمن الناس من تأمّلوا في القرآن والأحاديث فوجدوا فيها أشياءً ظاهرها الإجبار والإكراه؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾[٢]. ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[٣] وكقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «السعيدُ مَن سَعُدَ في بطن أمّه، والشَقِيّ مَن شَقِيَ في بطن أمّه» فبنوا من هذا النوع، أنّ العبد مُجبَرٌ ليس له شيء من الاستطاعة.

ومن الناس من نظروا إلى آياتٍ أُخَرَ، وأحاديثٍ أُخَرَ تدلّ على أنّ العبد مستطيع مفوَّضٌ أمرُهُ إليه يفعل ما يشاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[٤]، ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾[٥] وقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة حتّى يكونَ أبواه هما اللذان

---

(١) راجع كتاب «الإنصاف» لبطليوسيّ ص٨٣ وما بعدها.

(٢) الأنعام: ٣٥.

(٣) البقرة: ٧.

(٤) الزمر: ٧.

(٥) فصّلت: ١٧.

يُهَوِّدانِهِ أو يُنصِّرانِهِ أو يُمَجِّسانِهِ» ثمّ بنوا من هذا النوع مقالةً ثانيةً أصّلوها على أنّ العبد مخيّر مفوّض إليه أمره يفعل ما يشاء. ثمّ عمدت كلّ طائفةٍ من هاتينِ إلى ما خالف مذهبهـا من الآيات والأحـاديث، فأوّلتـه ما أمكنهـا التـأويل، وردّت منه ما استطاعت ردّه.

وطائفة ثالثة توسّطت، فجمعت بين مشيئة العبد ومشيئة الربّ، على معنى أنّ للعبد مشيئةً، ولكنّها لا تتمّ إلاّ بمشيئة ربّه. وذلك أخذاً من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ . ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[٢] ومن مثل ما روي عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه من أنّ رجلاً سأله: هل العباد مُجبرون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبده على معصيةٍ ثمّ يعذّبه عليها. فقال له السائل: فهل أمرُهم مفوّض إليهم؟ فقال جعفر: الله أعزّ من أن يجوز في ملكه ما لا يريد. فقال السائل: فكيف الأمر إذن؟ فقال جعفر: أمر بين الأمرين، لا جبر ولا تفـويض. وكنحو ما روي عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه أنّه لمّا انصـرف من صِفّين قام إليه شيخ فقال: يا أمير المؤمنين أرأيت مسيرنا إلى صفّينَ أبقضاءٍ وقدرٍ؟ فقال عليّ رضي الله عنه: والله ما علونا جبلاً ولا هبطنا وادياً ولا خطونا خطوةً إلاّ بقضاءٍ وقدرٍ. فقال الشيخ: فعند الله احتسبت عنائي، إذن ما لي من أجر! فقال له عليّ: مَه يا شيخ، فإنّ هذا قول أولياء الشيطان وخصماء الرحمٰن، قدريّة هذه الأمّة. إنّ الله تعالى أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، لم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَع مكرهاً. فضحك الشيخ ونهض مسروراً ثمّ قال:

أنتَ الإمـامُ الّـذي نرجـو بطاعتِهِ ... يومَ القيامـةِ من ذِي العَرشِ رِضوانا
أوضَحْتَ من دِينِنـا ما كان مُلتبِسـاً ... جزاك ربُّـك عنّـا فيه إحسـانـا

(١) التكوير: ٢٩.

(٢) الاسراء: ٧٤.

ويتلخّص هذا في أنّ الله تعالى علم كلّ ما هو كائن قبل أن يكون، ثمّ خلق الإنسان فجعل له عقلاً يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه، ثمّ طوى علمه السابق عن خلقه، وأمرهم ونهاهم، وأوجب عليهم الحجّة من جهة أمرهم ونهيهم، لا من جهة علمه السابق فيهم، فهم يتصرّفون بين مطيعٍ وعاصٍ، وكلّهم لا يعدو علم الله السابق فيه، وإلّا انقلب العلم جهلاً، تعالى الله عن ذلك، ولكن ليس في أن يعلم الله الأمور قبل وقوعها إجبار، لأنّ العلم ليس من صفات التأثير، فمَن فعل شيئاً فقد فعله باستطاعةٍ منه في ظلّ المشيئة الإلهيّة، ولم تجرِ المشيئة الالهيّة بأن تجبر أحداً على طاعةٍ أو معصيةٍ، ولكن تيسّر وتمدّ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾[1]. ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[2]. ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾[3] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾[4]. ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[5].

هذه مقالات الطوائف الثلاث في «القضاء والقدر»، وذلك سر اختلافهم في هذه المسألة، والخير كلّ الخير في الوقف وعدم الخوض في ذلك وأمثاله،لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إذا ذُكِرَ القضاء فأمسكوا» ونعمَ ذلك مذهباً لمن آثر الخلاص والسلامة، وشغل نفسه بالعمل النافع، متوفّراً عليه ، مستريحاً من السير في طريقٍ طالما زلّت فيه الأقدام، وتحيّرت الأفهام.

٢ ـ ومن الأمثلة في هذا المقام أيضاً،اختلاف الأشاعرة مع المعتزلة والإماميّة في مسألة الحُسن والقبح العقليّين، فالأشاعرة يقولون: لا حُسنَ إلّا ما حسّنه الشرع،

---

(١) الليل: ٥ ـ ١٠.

(٢) محمّد: ١٧.

(٣) مريم: ٧٥.

(٤) الأنعام: ٣٥.

(٥) التكوير: ٢٩.

الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يستفد طيب هذا وخبث هذا من نفس الحلّ والتحريم، فإنّه بمنزلة أن يقال: يحلّ لهم ما يحلّ، ويحرّم عليهم ما يحرم، فثبت أنّه أحلّ لهم ما هو طيّب في نفسه قبل الحلّ فكساه بإحلاله طيّباً آخر فصار منشأ طيبه من الوجهين معاً. وممّا يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1] وهذا دليل على أنّها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلّق التحريم بها لفحشها، فإنّ ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدلّ على أنّه هو العلّة المقتضية له، والعلّة يجب أن تغاير المعلول، فلو كان كونه فاحشةً هو معنى كونه منهيّاً عنه، وكونه خبيثاً هو معنى كونه محرّماً كان العلّة عين المعلول وهذا محال. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2] فأخبر تعالى أنّ ما قدّمت أيديهم قبل البعثة سبب لإصابتهم بالمصيبة، وأنّه سبحانه وتعالى لو أصابهم بما يستحقّون من ذلك لاحتجّوا عليه بأنّه لم يرسل إليهم رسولاً، ولم ينزّل عليهم كتاباً، فقطع هذه الحجّة بإرسال الرسول وإنزال الكتاب لِئلاّ يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل، وهذا صريح في أنّ أعمالهم قبل البعثة كانت قبيحةً بحيث استحقّوا أن تصيبهم بها المصيبة، ولكنّه سبحانه وتعالى لا يعذّب إلاّ بعد إرسال الرسل، وهذا هو فصل الخطاب، وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنّه لا يعذّب الله عليه إلاّ بعد إرسال الرسل.[3]

ومن هذا يتبيّن أنّ ابن القيّم يأخذ من المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليّين وأنّ الشرع لا ينشئ في الأشياء حسناً ولا قبحاً، بل يؤكّد الحسن بالحلّ، والقبح بالتحريم، ولكنّ ابن القيّم في الوقت نفسه ينفي أن يكون التعذيب على القبائح إلاّ

---

(١) الأعراف: ٣٣.

(٢) القصص: ٤٧. (٣) الأعراف: ١٥٧.

ولا قبح إلّا ما قبّحه الشرع، وأنّه تعالى لو خلّد المطيع في جهنّم والعاصي في الجنّة لم يكن قبيحاً، لأنه يتصرّف في ملكه ولا يُسأل عمّا يفعل. وليس للعقل حكومة ولا إدراك للحسن والقبح في حقّ الله تعالى، أي أنّه ليس له وظيفة الحكم بأنّ هذا حسن من الله، وهذا قبيح منه ، تعالى الله عن ذلك .

أمّا المعتزلة والإماميّة فقالوا: إنّ الحاكم في ذلك هو العقل مستقلاً، وجاء الشرع مرشداً لحكمه أو مؤكّداً له. والعقل يحكم بحسن بعض الأفعال وقبحها، ويحكم بأنّ القبيح مُحالٌ على الله،لأنّه حكيم،وفعل القبيح منافٍ للحكمة، وتعذيب المطيع ظلم، والظلم قبيح منافٍ للحكمة، لا يقع منه تعالى[1].

وينبغي أن يعلم أنّ نظرية الحسن والقبح ـ وإن نسبت إلى المعتزلة أو الإماميّة يقول بها بعض علماء السنّة، ومنهم ابن القيّم، قال في كتابه «مفتاح دار السعادة» «فمَن جوّز عقله أن ترد الشريعة بضدّها من كلّ وجهٍ في القول والعمل، وأنّه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدّها: من السخرية والسبّ والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع المُجُون وأمثال ذلك فليعزّ في عقله، وليسأل الله أن يهبه عقلاً سواه ، وقد سُئل بعض الأعراب فقيل له: كيف عرفت أنّ محمّداً رسول الله؟ فقال: «ما أمر بشيءٍ فقال العقل ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيءٍ فقال العقل ليته أمر به». فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء، وقد أقرّ عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، حتّى كان في حقّه من أعلام نبوّته وشواهد رسالته. وممّا يدلّ على صحّة ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[2] فهذا صريح في أنّ الحلال كان طيّباً قبل حلّه، وأنّ

---

(١) راجع كتاب (القواعد الكبرى) لعزّ الدين بن عبد السلام ص١٩٢/١٩٣ ج١ وفيه أمثلة عدّة للاختلاف في الفروع الكلامية مع الاتّفاق على الأصل.

(٢) ص٣٢٩ وما بعدها: الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨ هـ. ١٩٣٩ م.

بعد إقامة الحجّة بالرسالات والكتب.

والواقع أنّ المختلفين جميعاً مستهدفون هدفاً واحداً هو: اتّصاف الله تعالى بأوصاف الكمال والجلال، ولم يقل أحد إنّ العقل والشرع قد اختلفا في شيءٍ ما من جهة أنّه حسن أو قبيح، وإنّما الكلام في جواز ذلك أو عدم جوازه، فمَن جوّزه فإنّما يفرّ من تقييد الله تعالى المنافي لألوهيّته، وكونه يفعل ما يشاء لا معقّب لحكمه، ومَن أحاله فإنّما يفر من وصفه-جلّ شأنه-بأنّه يجوز عليه فعل شيءٍ يراه العقل قبيحاً، وليس المصير إلى أحد القولين بواجبٍ في العقيدة.

وقل مثل ذلك في جميع المسائل النظريّة الّتي تذكر في كتب الكلام ويهتمّ بها علماؤه، وتُعطىٰ في نظر كثيرٍ من أهل المذاهب أو الطوائف أهمّيّة فوق ما تستحقّ، ويصل بها الأمر أحياناً إلى أن تكون سبباً في الفرقة بين المسلمين، بل إلى أن ينظر بعضهم إلى بعضٍ كأنّهم أهل أديانٍ مختلفةٍ، وربّما طوعت العصبيّة المذهبيّة لبعضهم أن يستنصر بمخالفيه في الدين على مخالفيه في المذهب أو الطائفة-مع أنّهم جميعاً إخوة في الإسلام.

(ب) وفي جانب المسائل الفقهيّة:

من أمثلة ذلك:

١ ـ تشديد بعض العلماء على الشافعيّة في قولهم بحِلّ الحيوان الّذي تركت التسمية عليه عمداً، لظنّهم أنّ هذا مصادم مصادمةً صريحةً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[1] وقد بلغ ببعضهم التشديد في ذلك إلى أنْ عَدُّوه زيغاً، مع أنّها مسألة خلافية، وللشافعية فيه وجهة نظرهم، حيث حملوا الآية على آيةٍ أخرى وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ

---

(١) الأنعام: ١٢١.

فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾[1] فهذه الآية تفيد أن المحرّم من الذبائح إنّما هو الحيوان الذي أُهِلّ لغير الله به،وهذا غير الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه عمداً أو سهواً. فحملوا النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ على ما أُهلّ لغير الله به، وآزروا هذا بما روي من أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم سُئل فقيل له: إنّ ناساً من البادية يأتوننا بلحمان ولا ندري أسمّوا الله عليها أم لا؟ فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «سَمّوا اللهَ عليها ثمّ كُلُوها» وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: «المسلم يذبح على اسم الله سمّىٰ أو لم يسمّ» ومن أنّه سئل فقيل له: أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمّي الله؟ فقال: «اسمُ الله في قلب كلّ مسلم» .

فالذين شدّدوا على الشافعية اعتبروهم مخالفين للنهي الصريح المتّبَع بأنّ الأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه فسق. ولكنّ الشافعية متأوّلون في أمرٍ محتملٍ لهم فيه وجهتهم. وحاشاهم أن يرفضوا نَصّاً لا احتمال فيه.

٢ ـ ومن أمثلة هذا في المسائل الفقهية أيضاً: مسألة الاختلاف في المسح على الخفّين. فقد أولاها المختلفون أهمّيّةً كبرىٰ: فبينما يعتبر أهل السنّة جواز المسح على الخفّين في منزلة الأصول التي لا يجوز إنكارها ولا التردّد فيها نرى الشيعة ـ من زيديّة وإماميّة ـ ينازعون في الجواز منازعةً شديدةً، ويقولون: إنّه نسخ.

وقد روى أهل السنّة أحاديث كثيرةً في جواز المسح، وقالوا: ثبت هذا الجواز عن أكثر من سبعين صحابيّاً. وصرّح جمع من الحفّاظ بأنّه متواتر. ويقول بعض العلماء من أهل السنّة: «رأينا أصحاب رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ كانوا يقولون: الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله والمسح على الخفّين، فهو قد جعل المسح على الخفّين عديلاً للعقائد القاطعة.

والشيعة يقولون: إنّ ما ورد من مسح النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إنّما يذكر

(١) الأنعام: ١٤٥.

ما كان منه قبل آية الوضوء الّتي في سورة المائدة، فيكون منسوخاً. ويقول يحيى بن الحسين، وهو من المنكرين لجواز المسح على الخفّين: «لأنْ تنقطع رجلي أحبّ إليّ من أن أمسح على خفّي» ورووا عن ابن عبّاس وغيره ما يدلّ على نسخ الجواز.

٣ ـ ومن أمثلة هذا النوع أيضاً ما وقع من الخلاف بين الجمهور والشيعة الإماميّة في نكاح «المتعة» وهو: العقد على الزوجة إلى أجلٍ، فالإماميّة يبيحونه والسنّة يمنعونه، ويعتبرون إباحته خرقاً للإجماع. ويذكرونه في معرض النبز للإماميّة بمخالفتها أمراً مجمعاً عليه. والأمر في هذه المسألة له جانبان: جانب متّفق عليه، وهو: أنّ ذلك كان مشروعاً في أوّل الإسلام، شرّعه رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وأباحه وعمل به جماعة من الصحابة، وجانب مختلف فيه: وهو: أنّ أهل السنّة يقولون: نسخت الإباحة، والشيعة يقولون: لم تنسخ، ولكلٍّ أدلّته على ما يقول، وهي أدلّة صالحة للنظر والدرس والترجيح، فالمسألة إذنْ من المسائل الخلافية التي يباح للمجتهدين أن ينظروا فيها.

(ج) وفي جانب القواعد الأصوليّة: من أمثلة ذلك:

١ ـ اختلافهم في الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة، وذلك أنّه إذا ورد في الكلام جمل متعاطفة ثمّ جاء استثناء ولم يكن في الكلام دليل على عوده إلى جميع الجمل أو إلى بعضها بخصوصه فهل تكون القاعدة أن يعود الاستثناء إلى جميع الجمل، أو إلى الأخيرة منها فقط؟

فالأوّل هو: مذهب الشافعية، والظاهر من مذهبي المالكية والحنابلة. والثاني هو: مذهب الحنفيّة. وذهب جماعة إلى التوقّف، منهم: القاضي أبو بكر، ومنهم: المرتضى من الشيعة الإماميّة.

ويترتّب على هذه القاعدة اختلاف في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ إلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

فالذين يُعيدون الاستثناء إلى الجمل كلّها يقولون: قد ذكرت عدّة جمل قبل الاستثناء هي أحكام مترتّبة على القذف: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً﴾. ﴿وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً﴾. ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ والاستثناء يعود إلى الكلّ، إلاّ أنّ الدليل دلّ على أنّ التوبة لا تُسقط حقوق العباد، وبقي بعد ذلك الجملتان، الثانية والثالثة. فمن تاب وأصلح قُبلت شهادته، ولم يعتبر فاسقاً.

والّذين يُعيدون الاستثناء إلى الأخيرة فقط يقولون: لا تقبل شهادة القاذف بالتوبة، ولكن لا يُعدّ فاسقاً بعد توبته، ويؤيّدون ذلك بمعنىً عقليٍّ هو: أنّ ردّ الشهادة من تمام الحدّ والعقوبة، فإنّ الله جعل على القاذف نوعين من العقوبة: عقوبةٌ بدنيّةٌ هي: الجلد، وعقوبةٌ أدبيّةٌ هي: الحرمان من مركز الشهادة، فكما أنّ التوبة لا ترفع الجلد لأنّه حقّ من حقوق العباد كذلك لا ترفع العقوبة الأدبيّة الّتي هي ردّ الشهادة لهذه العلّة نفسها.

فالمبدأ في هذا الخلاف يرجع الى القاعدة التي ارتضاها كلّ من الفريقين، ولكلٍّ منهما دليله على ما ارتضى في علم أصول الفقه، ثمّ آزر الحنفيّة ما رأوا بالمعنى الذي ذكرناه، كما آزر الفريق الآخر رأيهم بأنّ رفع الفسق بالتوبة يناسبه قبول الشهادة، وليس ممّا يتناسب أن يرفع الفسق ويبقى ردّ الشهادة.

٢ ـ ومن ذلك أيضاً: اختلافهم في مسألة الزيادة على النصّ هل تُعدّ نسخاً أو لا؟ وستأتي أمثلة لذلك تُغنينا عن التمثيل.

---

(١) النور: ٤و٥

(د) وفي جانب القواعد الفقهية: من أمثلة ذلك.

١ ـ ما ذكره الإمام أبو زيد الدُّبوسيّ في كتابه «تأسيس النظر»[1] حيث يقول: «الأصل عندنا ـ أي الحنفيّة ـ أنّ المضمونات تُملك بالضمان السابق، ويستند الملك فيها إلى وقت وجوب الضمان إذا كان المملوك ممّا يجب تملّكه بالتراضي. وعند الإمام القرشيّ أبي عبد الله الشافعيّ: المضمونات لا تُملك بالضمان، وعلى هذا مسائل:

منها: أنّ الغاصب إذا ضمن قيمة المغصوب ثمّ ظهر المغصوب فهو له، لأنّه ملكه بالضمان، فاستند ملكه إلى وقت وجوب الضمان عند علمائنا، وعند الإمام القرشيّ أبي عبد الله الشافعيّ لا يكون له المضمون ملكاً، والمغصوب منه إذا أخذ القيمة كان عليه ردّ القيمة وأخذ المضمون من الغاصب، لأنّ الغاصب لا يملكه...

ومنها: إذا غصب حنطةً فطحنها ملكها، لأنّه عجز عن ردّها بعينها، فأشبه فواتها من يده، فضمن مثلها ضماناً مستقرّاً لا موقوفاً فملك المطحون، لأنّ الملك يتبع سابقه وجوب الضمان عندنا، فإن قيل: ما الدليل على أنه عجز عن ردها بعينها، ودقيقها عينها؟ قيل له: الدقيق غير الحنطة اسماً وحكماً ولوناً وصورةً، وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي، لا يملك ذلك الطحين بالطحن.

ومنها: إذا غصب ساجةً فأدخلها في بنيانه وفي نزعها ضرر لصاحب البنيان ملكها صاحب البناء عندنا، لوجوب الضمان اللازم عندنا له بالملك المستقرّ في ذمّته، وعند أبي عبد الله، لا يملك الساجة، ويجب عليه نزعها».

٤ ـ ويتبيّن من هذا كلّه أمران:

أحدهما: أنّ الخلاف بين المسلمين في المسائل الخلافية من كلامية وفقهية ليس

---

(١) ص٥٦ طبع المطبعة الأدبية بمصر.

أساسه ـ إذا أرجعناه إلى مراجعه الأولى ـ أنّ هؤلاء سنّة وهؤلاء شيعة، أو أنّ هؤلاء حنفية، وهؤلاء شافعية أو مالكية... الخ، أو أنّ القائل بكذا أشعريّ والمخالف له معتزليّ، إلى غير ذلك، ولكنّ أساسه هو: اختلاف النظر والتقدير وما ترجّح عند كلّ فريق، ثمّ جاء الأتباع فورثوا هذا عن المتبوعين وتعصّبوا له، ووجد من متأخّريهم مَن يصوّر المذهبيّة على أنّها التزام لمذهبٍ معيّنٍ، فمادام الإنسان قد اختار أن يكون حنفياً ـ مثلاً ـ فليس له أن يعمل بمذهبٍ غير الحنفية، وإذا كان عالماً بالفقه كان عليه أن يدور في فلك الحنفية، فيخرج أقوالهم ويدافع عنها، ويجتهد في إبطال آراء الآخرين ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

وتفرّع على ذلك أنّهم قرّروا أنّ مَن قلّد مذهباً ليس له أن ينتقل إلى غيره. وقد جاء في فرع باب التعزير من كتاب (الدرّ المختار): «مَن ارتحل إلى مذهب الشافعيّ يعزّر» وقرّروا أنّ ليس للإنسان إذا قلّد مذهباً معيّناً ـ ولابدّ له أن يقلّد ـ أن يقلّد غير هذا المذهب في بعض الوقائع إلّا بشروطٍ، وقرّروا أن ليس للمتأخر أن يبحث أو يرجّح فيما بحثه المتقدّم أو رجّحه... الخ»[1].

وليس هذا صحيحاً، وإنّما قاله بعض المتأخّرين حينما تحكّمت فيهم روح الخلاف، وملكتهم العصبيّة المذهبيّة، فراحوا يضعون من القوانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبهم، وانتقلت المذاهب بهذا الوضع عن أن تكون أفهاماً يصحّ أن تناقش فتردّ، أو تقبل إلى التزاماتٍ دينيةٍ لا يجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها أو يعتنق غيرها.

وقد وصف الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام موقف هؤلاء المتأخّرين فقال: «ومِن العجب العُجاب أنّ الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، وهو مع ذلك يقلّده، ويترك من شهد له الكتاب والسنّة، ويتأوّلها

---

(١) انظر مقارنة المذاهب لفضيلتي الأستاذين الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمّد عليّ السايس ص(٣) وما بعدها.

بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلّده». ثمّ قال: «لم يزل الناس يسألون من اتّفق من العلماء من غير تقيّدٍ بمذهبٍ ولا إنكارٍ على أحدٍ من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصّبوها من المقلّدين، فإنّ أحدهم يتّبع إمامه مع بُعد مذهبه عن الأدلّة، مقلّداً له فيما قال كأنّه نبيّ أُرسل، وهذا نأي عن الحقّ، وبُعد عن الصواب. لا يرضى به أحد من ذوي الألباب».

وقد عهدنا العلماء الراسخين يتّبعون الدليل من أيّ أفقٍ ظهر، ولا يعبأون بمخالفة مذاهبهم، فقد يخالف الحنفيُّ الحنفيّ، وقد يخالف الشافعيُّ الشافعيّ، وقد يخالف الإماميُّ الإماميّ، وقد ينتصر العالم لرأيٍ في غير مذهبه لأنّه يراه الصواب، ومن أمثلة هذا مخالفة ابن تيميّة وابن القيّم لجميع مذاهب أهل السنّة في مسألة الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ، وأخذهم بمذهب الإمامية لا يوقعون به إلّا طلقةً واحدةً، لأنّ الدليل معهم. وقد كان لبعض العلماء المعاصرين يوم قُرّر قانون الأحوال الشخصية في مصر الأخذ بمذهب الإماميّة في ذلك ضجّة كبرى، لأنّ المذاهب الأربعة تُوقع الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ ثلاثاً، وقد استقرّ أمر الناس عليها حتّى اعتبرها العامّة والخاصّة مسألةً في صفّ المسائل الأساسيّة، فكان هذا القانون سبباً في قيام اعتراضاتٍ كثيرةٍ ومناقشاتٍ متعدّدةٍ، ثمّ استقرّ أمره وصار العمل عليه، وهجر رأي المذاهب الأربعة وما يوافقها في ذلك، ولم يعد أحد يهتمّ بهذا أو يراه حدثاً في الإسلام.

الأمر الثاني: أنّ كلّاً من الاتّفاق والاختلاف أمر لازم لا مناص منه، فلا يمكننا أن نتصوّر المسلمين أو أية أُمّةٍ من الأمم متّفقين في كلّ شيء، ولا أن نتصوّر هؤلاء وأُولئك مختلفين في كلّ شيء، ولكنّ الذي هو واقع فعلاً ولا مناص من أن يقع هو، أنّ الأُمّة الواحدة لها مواضع كثيرة تتّفق عليها، وهي الّتي ربطت بينها وجعلتها أُمّةً واحدةً، ولها مع ذلك مواضع كثيرة تختلف فيها لاختلاف العقول والمصالح والأدلّة بينها، وهي بحكم اتّفاقها فيما اتّفقت فيه أُمّة واحدة، وبحكم اختلافها فيما اختلفت فيه مذاهب متعدّدة، والمذهبيّة الخاصّة لا تخرج أهلها عن كونهم من الأُمّة، ولا تعطيهم في نفس الوقت قُرباً أو نسبةً في القرب من الدين ليست لأصحاب مذهبٍ آخر، ومن

ثمّ لا يستطيع منصف أن يقول: إنّ مذهبيَ حقّ كلّه وصواب كلّه، ومذهب غيري باطل كلّه وخطأ كلّه، ولكن يقول: إنّ هذا هو ما رأيته بحسب فهمي واجتهادي وما علمته، فأنا أرجّحه ولا أقطع به، ويحتمل أن يكون ما رآه غيري هو الحقّ والصواب، ولست مكلّفاً إلّا بما وصلت إليه، وليس مخالفي مكلّفاً إلّا بما وصل هو أيضاً إليه.

وقد اشتهرت في هذا المعنى عبارة جيّدة تُصوّر اختلاف المختلفين المنصفين لأنفسهم وغيرهم، إذ تقول بلسان كلّ مجتهد: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب».

وما من مجتهدٍ إلّا وقد روي عنه ما يدلّ على سماحته العلميّة، وأنّه كان يأبىٰ على الناس أن يقلّدوه في كلّ ما قال، ويُلغوا ما سواه.

فأبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ كان يقول: «لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي» وكان إذا أفتىٰ يقول: «هذا رأي النعمان بن ثابت ـ يعني نفسه ـ وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسنَ منه فهو أولىٰ بالصواب».

والشافعيّ ـ رضي الله عنه ـ كان يقول: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» وقال يوماً للمزنيّ: «يا إبراهيم لا تقلّدني في كلّ ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنّه دين».

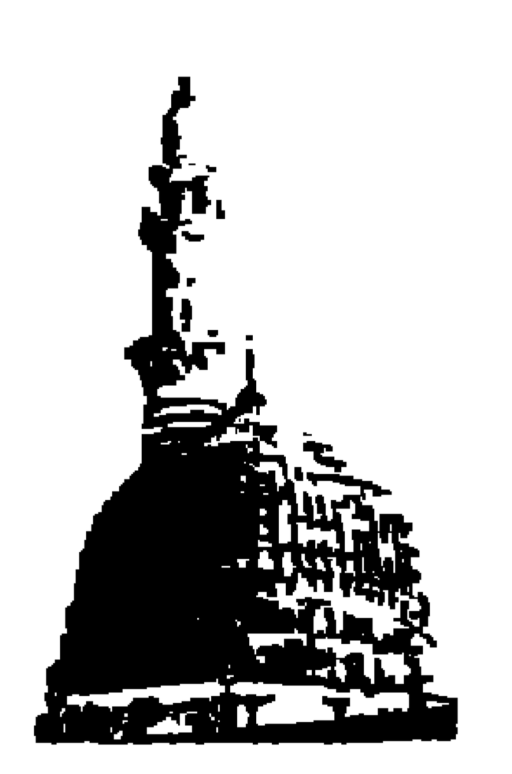
وكان الإمام أحمد ـ رضي الله ـ عنه يقول: «ليس لأحدٍ مع الله ورسوله كلام» وقال يوماً لرجلٍ: «لا تقلّدني ولا تقلّد مالكاً ولا الأوزاعيّ ولا النخعيّ ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنّة».

وهذه النظرة المنصفة تغيب أحياناً عن بعض أهل العلم، أو تغمرها العصبيّة، أو المصلحة الشخصيّة، فيشتدّ الخلاف، وينقلب لجاجاً وخصومةً، وربّما أدّىٰ إلى قطيعة.

وقد عرف التأريخ العلميّ الإسلاميّ كثيراً من صور الخلاف والتعصّب ليس المجال لبيانها أو تحليل أسبابها، كما عرف صوراً رائعةً من صور الاختلاف المهذّب بين الأئمّة الأعلام والعلماء الراسخين، أفادت العلم ووسّعت دائرة الفكر، وجعلت معين الفقه الإسلاميّ فيّاضاً.

وإنّ خير ما يقدّمه خاصّة أهل العلم إلى أُمّتهم في هذا العصر: أن يتناولوا

بحوثهم العلميّة في إنصافٍ ورفقٍ، وأن يكون رائدهم الحقّ من أيّ أفقٍ ظهر، وأن يُحسن كلّ منهم الاستماع إلى ما يقوله الآخرون، فربّما وجد عنده صواباً، وربّما استعان به على الوصول إلى درجة الكمال المنشود.



السُّنَّةُ وَالْبِدْعَةُ

الشيخ خالد الغفوري

السنّة:

* لغةً:

الطريقة والسيرة، وأصلها من قولهم: سننت الشيء بالمسنّ اذا أمررته عليه حتّى يؤثّر فيه سنّاً، أي طريقاً، والجمع سُنَن كغُرفةٍ وغُرَف.

وقيل: معناها الدوام، من قولهم: سننت الماء اذا واليت في صبّه.

وقيل: هي الطريقة المحمودة، فاذا أُطلقت انصرفت اليها، وقد تستعمل في غيرها مقيّدةً كقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «مَن سنّ سنّةً سيّئةً...»[1].

* اصطلاحاً:

عند الفقهاء تطلق على ما يقابل البدعة[2]، وربّما استعملها الكلاميّون بهذا

---

(١) مجمع البحرين: المنجد، أقرب الموارد، ارشاد الفحول.

(٢) الوافي ١: ٣٠٢، نهاية ابن الأثير.

المعنى.

كما تطلق على ما يقابل الفريضة، أي ترادف المستحبّ، كما تطلق السنن أحياناً على خصوص الرواتب اليوميّة (*).

وأمّا الأصوليّون فقد اختلفوا فيها سعةً وضيقاً على أقوال، منها:

١ ـ هي كلّ ما صدر عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) من قولٍ وفعلٍ ـ ما لم يكن على وجه الإعجاز ـ وتقرير[١].

٢ ـ هي كلّ ما يصدر عن المعصوم (عليه السلام) قولاً وفعلاً وتقريراً، فتشمل سنّة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّة المعصومين (عليهم السلام) من بعده.

٣ ـ وقد أضاف إليها الشاطبيّ سنّة الصحابة[٢]

كما أنّ البعض قد أضاف اليها قيوداً أخرى[٣]

وتقسم السنّة على المشهور الى قطعيّة كالخبر المتواتر، وغير قطعيّة كخبر الآحاد.

من الواضح أنّ السنّة هي ثاني الأدلّة الشرعيّة الأساسيّة بعد القرآن لاستنباط الأحكام، فهي تبيّن لنا ما أُجمل من الآيات وتقيّد وتخصّص وتؤسّس، ومعرفة ذلك من قبل المجتهد الخبير بالشريعة، كما أنّه يتمكّن من تشخيص الصحيح من السنّة من المكذوب والمختلق وفق قواعد محدّدة، قال تعالى: **﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**[٤]، وفي الحديث الشريف: **«كلّ من تعدّى السنّة ردّ الى السنّة»**[٥]، **«ومَن رَغِبَ عن منهاجي وسنّتي فليس منّي»**[٦]، **«ومَن تمسّك**

---

(١) حاشية العطّار على جمع الجوامع.

(٢) الموافقات.

(٣) مجمع البحرين، إرشاد الفحول.

(٤) الحشر: ٧.

(٥) الكافي ١: ٧١.

(٦) الكافي ٢: ٨٥.

(*) الموسوعة الكويتية ٢٥.

بسنّتي في اختلاف أمّتي كان له أجر مائة شهيد»[1]، «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي...»[2]

وقد عنى المسلمون عنايةً فائقةً بالسنّة وجمعت ضمن كتب خاصّة، ومن جملة المصادر المهمّة الأولى ما يلي: ١ ـ جامع البخاريّ وجامع مسلم (الصحيحان) ٢ ـ سنن (أبي داود والنسائيّ والترمذيّ وابن ماجه) ٣ ـ الكتب الأربعة ،وهي:(الكافي لـكلينيّ، والفقيه للصدوق، والتهذيب والاستبصار للطوسيّ) وغير ذلك من عشرات المصنّفات القديمة والحديثة.

البدعة:

* لغةً:

ـ اسم من بدع الشيء يبدعه بِدْعاً، وابتدعه: إذا أنشأه وبدأه لاعلى مثال.

والبِدْع: المحدث الجديد، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾[3] أي:ما كنت أوّل من أرسل.

والبديع: المحدَث العجيب.

والبديع أيضاً: من أسماء الله تعالى، ومعناه:المُبدِع: لإبداعه الأشياء وإحداثه إيّاها، قال تعالى:﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[4].

وأبدع وابتدع وتبدّع: أتى ببدعة، ومنه قوله تعالى:﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٦٢.

(٢) صحيح مسلم، والترمذيّ والنسائيّ وغيرهم...

(٣) الاحقاف: ٩.

(٤) البقرة: ١١٧.

كَتَبنَاهَا عَلَيهِمْ إلّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ﴾ [1]

ـ والبِدْعة: الحدَث. والجمع: بِدَع، ولكن غلب استعمالها فيما نقص من الدين أو زِيد فيه [2]

اصطلاحاً:

ـ (لا تكاد تبتعد كثيراً عن المعنى اللغويّ): وهي نسبة ما ليس من الدين الى الدين، أو نفي ما كان منه عنه.

وينتزع من التعريف ما يلي:ـ

١ ـ أنّ الأمور المباحة والّتي أرجعها الشارع الى الناس من ترتيب شؤون حياتهم ومعاشهم كطريقة المأكل والملبس والمسكن ووسائط النقل، وما يحدث من تطوّرٍ في مجال الاختراعات والتكنلوجيا والنظريّات العلميّة. كلّ ذلك ليس من البدعة في شيء.

٢ ـ أنّ البدعة ليست مختصّةً بالعبادات،بل هي أعمّ.

٣ ـ وكذلك أنّ البدعة أعمّ ممّا خالف النصّ أو الإجماع.

٤ ـ أنّ البدعة قد تكون في الاعتقادات، كما أنّها قد تكون في التشريع.

ـ وقد اختلفت كلمات الفقهاء في تحديد مفهوم البدعة على اتّجاهاتٍ عديدةٍ، منها:

الاتّجاه الأوّل:

فقد ذهب فريق من العلماء الى ذمّ البدعة، وقرّروا أنّ البدعة كلّها ضلالة سواء في العادات أو العبادات،وعرّفوها بتعاريف مختلفةٍ كلّها تنفي الحسن عن البدعة، والى

---

(١) الحديد: ٢٧.

(٢) مجمع البحرين، لسان العرب، المنجد.

ذلك ذهب أكثر فقهاء الإماميّة، ومن الجمهور: مالك بن أنس، والشاطبيّ، والطرطوشيّ، ومن الحنفيّة: الشمنيّ، والعينيّ،ومن الشافعيّة: البيهقيّ، وابن حجر العسقلانيّ، وابن حجر الهيثميّ، ومن الحنابلة: ابن رجب،وابن تيميّة، ومن المتأخّرين الشيخ محمّد عبده،ومحمّد رشيد رضا،والشيخ درّاز،والأستاذ حسن البنّا، واستدلّوا على ذلك بأدلّةٍ منها:

أ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[1] الدالّ على كمال الشريعة.

ب ـ ورود عدّة آياتٍ تذمّ المبتدعة في الجملة:كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[2].

حـ ـ كلّ ما ورد من أحاديث نبويّةٍ شريفةٍ في البدعة جاء بذمّها: كحديث العرباض بن سارية «... وإياكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ محدثةٍ بدعة، وكلّ بدعةٍ ضلالة» وغيره[3].

د ـ واستدلّ أيضاً بالإجماع، بل كون ذلك من ضروريّات الدين والملّة[4].

ـ وينبغي التنبيه على أنّ بعض الفقهاء قصر البدعة على العبادات فقط[5] وبعضهم فرّق بين الاختراع والابتداع،لأنّ الثاني فيه إسناد الى الشرع دون الأوّل[6]. وبعضهم قيّدها بما اذا كان التشريع للغير لا لنفسه وذلك بإراءته ما ليس بشرعٍ شرعاً[7]. وبعضهم قسّمها الى محرّمٍ ومكروه[8].

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١٥٣.

(٣) الموسوعة الكويتية ٨: ٢١.

(٤) (٥) (٦) كشف الغطاء: ٥٣.

(٧) عوائد الأيام: ١١٠.

(٨) ذكرى الشيعة.

الاتجاه الثاني:

حيث ذهب بعض الفقهاء الى إطلاق البدعة على كلّ حادثٍ لم يوجد في الكتاب والسنّة، سواء أكان في العبادات أم العادات، وسواء أكان مذموماً أم غير مذموم، ومن القائلين بهذا: الإمام الشافعيّ، والعزّ بن عبد السلام، والنوويّ وأبو شامة، ومن المالكيّة الزرقانيّ، ومن الحنفيّة: ابن عابدين، ومن الحنابلة: ابن الجوزيّ، ومن الظاهريّة: ابن حزم، وقال الشهيد الثاني من الإماميّة: قد يقال إنّ مطلق البدعة ليس بحرامٍ، بل قسّمها بعضهم الى الأحكام الخمسة[1].

ويرى أصحاب هذا الاتّجاه انقسام البدعة الى الأحكام الخمسة (واجبة ومحرّمة ومندوبة ومكروهة ومباحة) وضربوا أمثلةً لذلك.

واستدلّوا لذلك بأدلّةٍ منها:

أ ـ قول عمر في صلاة التروايح جماعة في المسجد في رمضان «نعم البدعة هذه»[2].

ب ـ تسمية ابن عمر صلاة الضحىٰ جماعةً في المسجد بدعةً[3]، وهي من الأُمور الحسنة.

جـ ـ الأحاديث الّتي تفيد انقسام البدعة الى الحسنة والسيّئة من قبيل ما روي مرفوعاً «مَن سنّ سنّةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة، ومَن سنّ سنّةً سيّئةً فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة»[4]

ـ وثمّة تقسيماتٍ أخرى أعرضنا عن ذكرها اختصاراً[5].

---

(١) روض الجنان.

(٢) البخاري/الفتح تراويح ٢.

(٣) البخاري/الفتح ٣: ٥٩٩.

(٤) مسلم ٢: ٧٠٥.

(٥) الموسوعة الكويتية ٨: ٣٠.

الحكم الشرعيّ للمبتدع:

وهو واضح على ضوء الاتّجاه الثاني،حيث ذهبوا الى التقسيم الخماسيّ.

وأمّا وفق الاتّجاه الأوّل،فيدور الأمر بين الحرمة والكراهة.

وقد اتّفق العلماء على أنّ البدعة في العقيدة محرّمة، وقد تصل الى حدّ الكفر اذا كان فيها مخالفة للمعلوم من الدين بالضرورة.

ويترتّب على المبتدع بعض الآثار من حيث: ١ ـ عدم قبول روايته عند بعضٍ.٢ ـ وسقوط عدالته وما يتبع ذلك من أحكام.٣ ـ عدم الصلاة عليه عند بعضٍ. ـ عدم قبول توبته على رأي البعض استناداً لأحاديث شريفةٍ في ذلك.

ما يجب على المسلمين تجاه أهل البدع:

١ ـ تصدّي العلماء لإظهار حجج الاسلام وإماتة البدع، فعنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**إذا ظهرت البدع في أمّتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله**»[1].

٢ ـ أمر المبتدع بالمعروف ونهيه عن المنكر.

٣ ـ عدم مخالطة المبتدع وعدم احترامه وعدم عيادته اذا مرض، فعنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**مَن أتى ذا بدعةٍ فعظّمه فإنّما يسعى في هدم الاسلام**»[2]، وعنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أيضاً: «**اذا رأيتم أهل البدع والريب من بعدي فأظهروا البراءة منهم**»[3].

٤ ـ كراهة السلام عليه.

---

(١) (٢) الكافي ١: ٥٤.

(٣) الكافي.

دعوة إلى العلماء والباحثين

يسر أسرة مجلة «رسالة التقريب» أن تنشر لقارئيها الأفاضل أحدث الابحاث والدراسات الاسلامية الاصيلة. وفي شتى الميادين العلمية والثقافية. لذا نهيب بالسادة اصحاب الاقلام الحرة ان يتحفونا بنتاجاتهم القيمة، ويودّنا ان نورد ضوابط النشر مع بعض الايضاحات:ـ

١ ـ انسجام المقالة مع اهداف المجلة وخطها العام، وبالدرجة الاولى تحقيق التقريب بين المذاهب الاسلامية، ووحدة الامة. وتعزيز أواصر الاخوّة.

٢ ـ ان تعالج الموضوعات الاساسية والمهمة في الفكر الاسلامي، سيما القضايا والمشكلات المعاصره مع بيان الحلول لها.

٣ ـ اتصاف البحث (مادة وعرضاً) بالموضوعية، والأصالة. واتباع المنهج العلمي من حيث التخريج، والاسناد، والتوثيق، خصوصاً في الابحاث المقارنة. وتجنّب اسلوب السرد والخطابة.

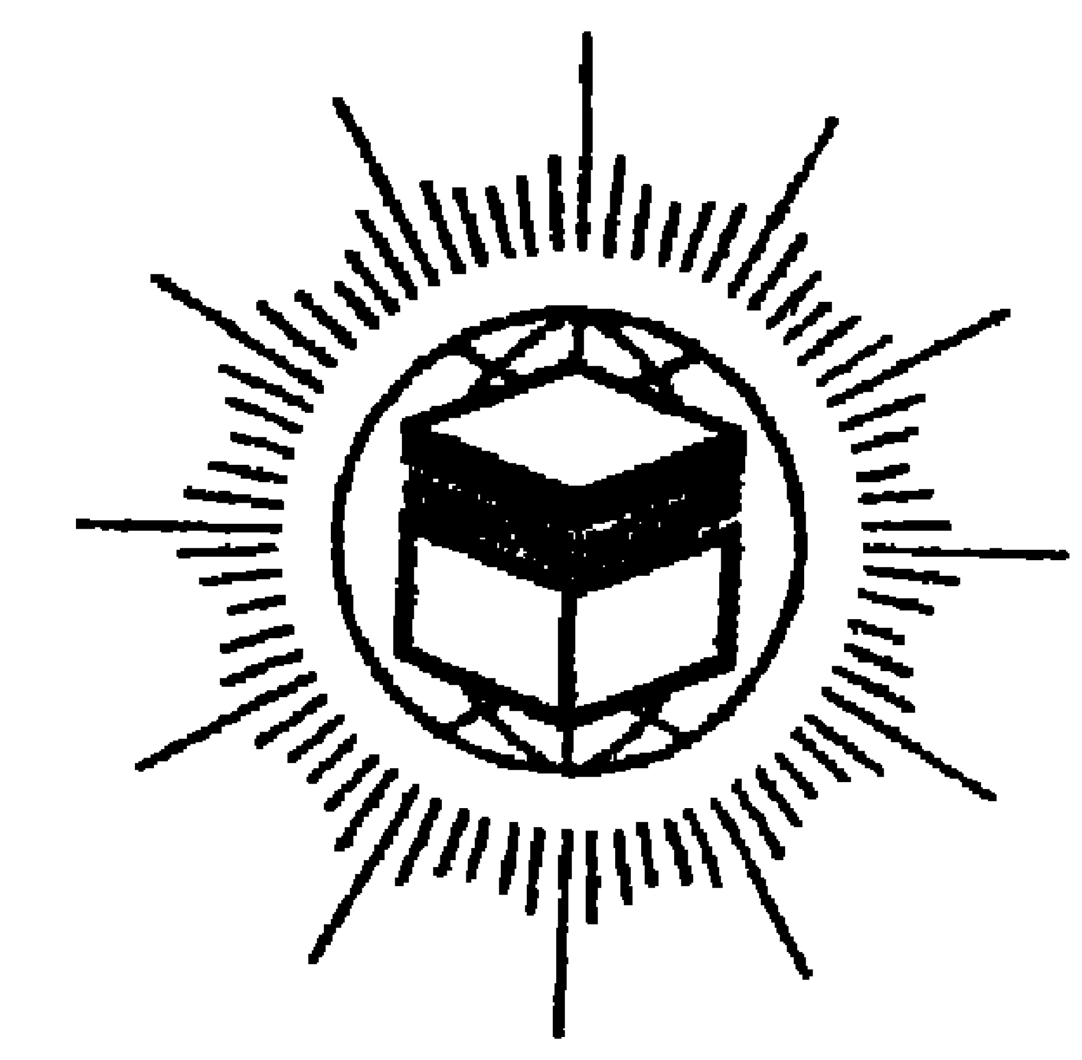
٤ ـ أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب أو مجلة أو أية نشرة أخرى.

٥ ـ البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها. فيرجى من الكاتب الموقّر الاحتفاظ بصورة منها.

٦ ـ ومن خلال التنوع في ابواب المجلة تتضح سعة دائرة مجالات الكتابة المطلوبة والمرغوبة لدينا.

٧ ـ المجلة ترحب باقتراحات قرائها الكرام بما يثري مسيرتها.

* والله المسؤول ان نلتقي واياكم في العدد القادم وقلوبنا مفعمة بالامل الكبير بتوفيقه وتسديده سبحانه. وبتجاوبكم معنا **﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾**.



MAJ'MA-UL-ALAMY LETTAQRIB

BAINE-L-MAZAHEBEL ISLAMIYA

THE WORLD ASSEMBLY

FOR

THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS

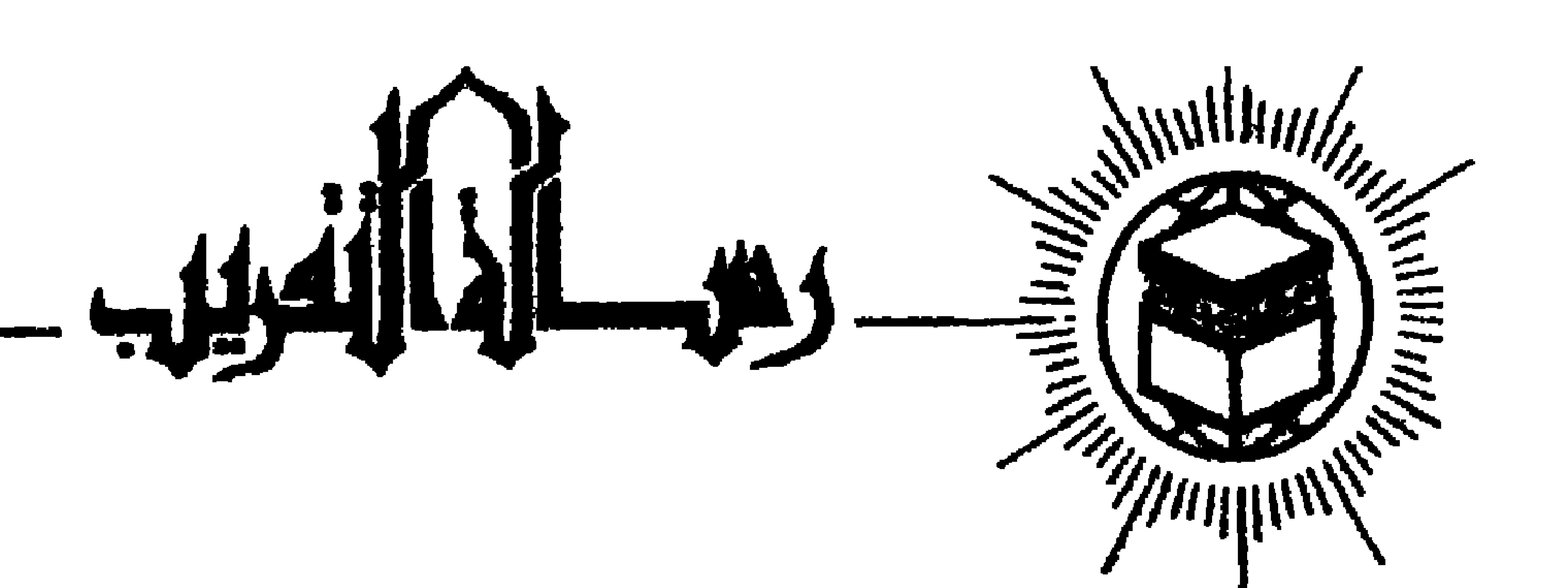
MESSAGE OF REAPPROCHMENT

DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND

REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS

NO.1 - FIRST YEAR - RAMADAN

A.H 1413 - A.D 1992



قسيمة الاشتراك

الاسم: الوظيفة:

مدة الاشتراك من: الى:

العنوان:

الدولة: المدينة:

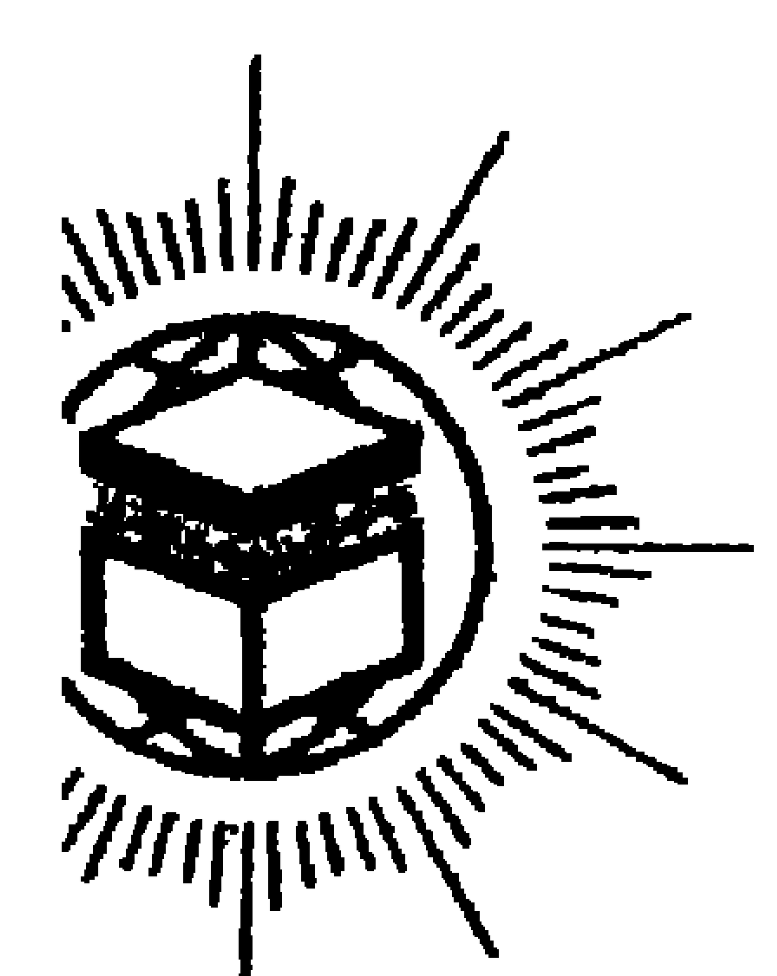
الاشتراك السنوي

داخل ايران (بالتومان)	٣٠٠
باقي دول العالم (بالدولار او ما يعادله)	٢٠

الجمهورية الاسلامية في ايران

طهران، ص. ب: ١١٣٦ - ١٣١٨٥

فاكس ٩٤٦١٨٣٨



RISALATUT - TAQRIB

SUBSCRIPTION FORM

NAME: ....

PROFESSION: ....

PRIOD: FROM **TO**..................................

ADDRESS: ....

CITY: **COUNTRY:** ....

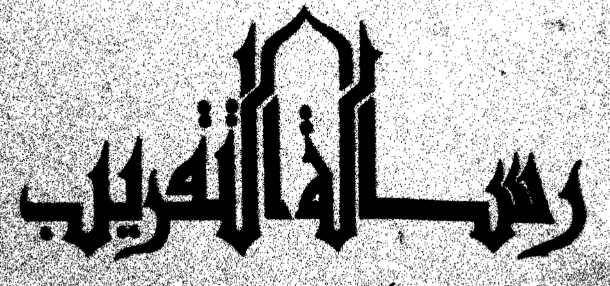
YEARLY SUBSCRIPTION

IRAN (RIALS)	**3000**
REST OF WORLD ($)	**20**

P.O. BOX: 13185 - 1136 FAX: 6461838
TEHRAN
ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN



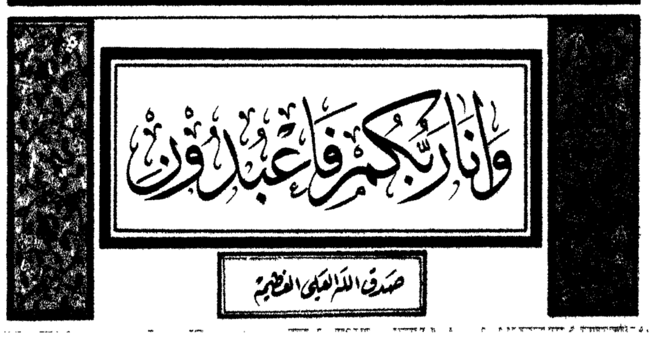




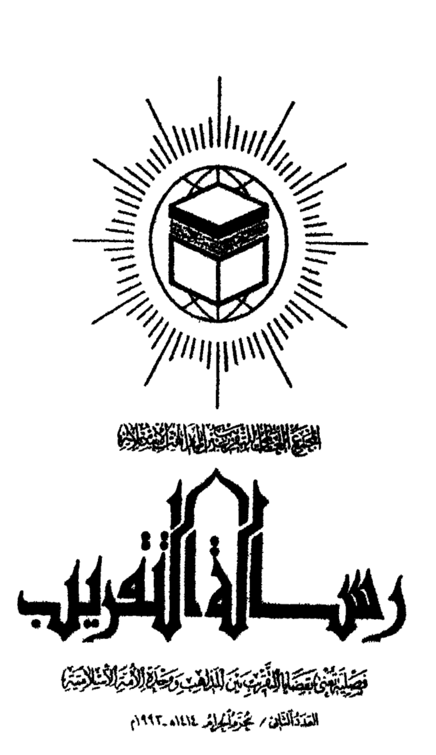
العدد الثاني / محرم الحرام ١٤١٤هـ ١٩٩٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

وَإِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً




بسم الله الرحمن الرحيم


المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
رسالة التقريب
فصلية تعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الإسلامية
العدد الثاني / محرم الحرام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

محتويات العدد

الصفحة

افتتاحية العدد

دراسات

محتويات العدد

الصفحة

من عباقرة العلم والفكر

قالوا في التقريب والوحدة

من ادب التقريب

شؤون اسلامية

محتويات العدد

الصفحة

اخترنا لك

مع مصطلح

□ المجلة تستقبل كلّ نتاج اسلاميّ من علماء الأمة الاسلامية ومفكّريها وكتّابها لأجل تثبيت شوكتها وتكريس وحدتها في ارجاء المعمورة .

□ الآراء الواردة في الموضوعات لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة .

□ تسلسل الموضوعات يخضع لاعتبارات فنّية .

□ يُرجى ممن يرفد المجلة بنتاجاته الاحتفاظ بصورة منها ، فإنها لا تعاد نشرت أم لم تُنشر .

المراسلات

على العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية في ايران

طهران :

ص . ب : ١١٣٦ ـ ١٣١٨٥

فاكس : ٦٤٦١٨٣٨

هاتف : ٦٤٠٧٨٩٩

٦٤٠٣٦٥٣

ثمن النسخة :

▣ الجمهورية الاسلامية في ايران ٦٠٠ ريال ▣ لبنان ٩٠٠ ليرة ▣ سوريا ٢٠ ليرة

▣ الأردن ٨٠٠ فلس ▣ الكويت ٩٠٠ فلس ▣ البحرين ١٠٠٠ فلس ▣ الامارات ١٥ درهما

▣ قطر ١٦ ريالاً ▣ عمان ١٠٠٠ فلس ▣ السعودية ١٨ ريالاً ▣ اليمن ٩ ريالات

▣ مصر ٦٥٠ مليم ▣ ليبيا ١٠٠٠ رهما ▣ السودان ٦٥٠ مليم ▣ تونس ٧٠٠ مليم

▣ المغرب ٩ درهم ▣ الجزائر ٨ دنانير .

▣ وفي باقي دول آسيا وافريقيا وامريكا واستراليا وأوربا ٦ دولارات أو ما يعادلها .

الاشتراك السنوي: داخل ايران : ٢٠٠ تومان .

خارج ايران : ٢٥ دولار .

☎ : ٦٤٠٧٨٩٩ ، ٦٤٠٣٦٥٣

تنص المادة الثالثة من النظام الأساسي للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية:

الف: السعي في سبيل تحقيق تعارف وتفاهم اكبر بين العلماء والمفكرين والقادة الدينيين للعالم الاسلامي في المجالات العقائدية والفقهية والاجتماعية والسياسية.

ب: السعي لايجاد التنسيق وتشكيل جبهة واحدة على اساس المبادئ الإسلامية الثابتة وذلك في قبال التآمر الاعلامي والهجوم الثقافي لاعداء الاسلام.

ج: العمل على اشاعة فكر (التقريب) بين الجماهير الاسلامية وتوعيتها وتعريفها بأنماط التآمر التمزيقي المعادي.

د: السعي لتحكيم واشاعة مبدأ الاجتهاد والاستنباط في المذاهب الاسلامية.

هـ: السعي في سبيل الوصول الى آراء فقهية مشتركة في المسائل التي تطرح نفسها في العالم الاسلامي.

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

نحن والتأريخ

لا يمكن لمجموعةٍ بشريّةٍ أن تنفصل عن تأريخها، فهو يؤثّر في روحها وفكرها وسلوكها إيجاباً أو سلباً، غير أنّ هذا التأثير يتغيّر تبعاً لمستوى النضج الفكريّ للأُمّة، فإن كان مستواها هابطاً انجرفت في تيّار أحداثٍ متدفّقٍ من الماضي الى الحاضر، دون أن يكون لها إرادة في تعيين مساره، وإن كانت تملك زمام أُمورها سيطرت على مسيرة الأحداث التأريخيّة، ووجّهتها وجهةً رائدة.

فالأُمّة الحيّةُ لها من التأريخ موقف الأشراف، لا الانجراف، تتّخذ من أحداثه عبرةً..وتستخلص من غواشيه الدروس. فهي تنظر الى صفحاته نظر الفاعل لا المنفعل، وتتفاعل مع أحداثه تفاعل خبيرٍ يريد أن يبني حاضرَه ومستقبله.

نحن المسلمين: نملك ذاكرةً تأريخيّةً موثّقةً لا تملكها أيّة أُمّةٍ، وتخزن هذه الذاكرة صوراً لا حصر لها من الأحداث والمواقف، الإيجابيّة منها والسلبيّة.

يشهد الخطّ البيانيّ لمسيرتنا التأريخيّة تارةً صعوداً يفاخر به الأُمم، ويُزيّن جبين الدهر..ويشهد أحياناً هبوطاً مخجلاً يندىٰ له الجبين.

ونحن اليوم نرث كلّ تلك الإيجابيّات والسلبيّات، فما موقفنا منها؟ هذا يتوقّف على مقدار ما فينا من حياةٍ وإرادة. إن كانت مظاهر الحياة فينا ضامرةً تسرّبت الى

أجسامنا سلبيّات التأريخ، كما تسرّبت الجراثيم الى الجسد الضعيف لتزيده ضعفاً وتفتك به، وإن كانت أُمّتنا طافحةً بالحياة والحركة والإرادة قاومت تلك السلبيّات ولفظتها ورفضتها واجتذبت الإيجابيّات تتمثّلها في حياتها وتتزوّد بها في مسيرتها، وتستلهمها في عملية بناء حاضرها ومستقبلها.

من هنا نستطيع أن نفهم أنّ كلّ توجّهٍ واعٍ للتأريخ هو مظهر حياةٍ، ونفض الغبار عن صور السموّ الإنسانيّ على المستوى الفرديّ والإجتماعيّ..وإماطة اللثام عن روح الابتكار العلميّ والفنّيّ للأجداد..وتحليل الأحداث تحليلاً يستخلص العبر والتجارب..كلّها مظاهر حياةٍ في المجتمع..ونبش خلافات الماضي لإثارة النزاعات، وخلق الأحقاد والتنافر مظاهر موت.

وكلا المظهرين قائمان في مجتمعاتنا الإسلاميّة؛ لأنّ هذه المجتمعات تشهد صراعاً بين الموت والحياة..يقف وراء عوامل الموت كلّ أعداء الأُمّة: من جهلٍ وتحجّرٍ وطاغوتٍ عالميٍّ ومحلّيّ. ويقفُ وراء عوامل الحياة كلُّ العلماء الصالحين المجاهدين المخلصين الأحرار من الّذين (عَظُمَ الخالقُ في أنفسِهِمْ فَصَغُرَ ما دُونه في أعيُنِهِم).

بالأمسِ القريب انعقد في مدينة (قم المقدّسة) مؤتمر بمناسبة الذكرى الألفيّة لوفاة الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد رضي الله عنه ، والذكرى التأريخيّة هذه تُعيد الى الذهن جملةً من صورٍ بعضها بيضاء ناصعة وبعضها سوداء قاتمة..صور الجهود العلميّة الجبّارة، والقدرةالفكريّةالتأسيسيّة الفائقة، والريادة المنهجيّة في التأليف والتعليم من جانبٍ..ومن جانبٍ آخر صورُ النزاع الطائفيّ، والصراع الكلاميّ، والاشتباك اللفظيّ والجسديّ، والتنافس العبّاسيّ والبويهيّ، وهدم الدور وإحراق المكتبات في بغداد.

وإزاء كلّ هذه الصور يقف العبد الصالح الإمام الخامنئيّ ـ حفظه الله ـ في ندائه الكبير الّذي وجّهه الى المؤتمر ـ موقف الرائد الموجّه لأحداث التأريخ وجهةَ بناءٍ وعطاء. فيستعرض في جولةٍ فكريّة، طويلةٍ ممتعةٍ كلّ ما في حياة الشيخ المفيد

ـ رحمه الله ـ من معطياتٍ ايجابيّةٍ بنّاءة.

ثمّ هو ـ تجاه ما عصف بتلك الفترة الزمنيّة من أحداثٍ مؤلمةٍ أثّرت في كتابات الشيخ المفيد ومواقفه ـ يقول:

(مـا أُريد أن أُؤكّـدَ عليه في نهاية هذا المقال هو: توصية العلماء والمفكّرين المشاركين في هذا التجمّع الثقافيّ أن يبذلوا كلّ وسعهم لجعل هذا اللقاء العلميّ وسيلةَ تقريبٍ فكريٍّ واتّحادٍ عمليّ بين المذاهب الإسلاميّة.

إنّ اُسلوب الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ في مواجهة خصمه المذهبيّ في زمانه متأثّر دون شكٍّ بالحوادث الاجتماعيّة المُرّة، وبالمصائب الّتي ألـمّـت بالشيعة المظلومين في ذلك الزمان، والّتي أدّت الى إضرام نيران التعصّب الأعمىٰ. هذا الاُسلوب لا يمكن أن يكون اليوم قدوةً لمواقف الفرق الإسلاميّة من بعضها، حتّىٰ في المجالات الكلاميّة.

الفرق الإسلاميّة اليوم ـ باستعراض تلك المشاهد التأريخيّة المؤلمة ـ يجب أن تتلقّىٰ تجربة التعاطف والمسالمة،وعليهم في هذا العصر ـ حيث مبادئ الإسلام الّتي تحمّل ما تحمّل أمثال المفيد من كلّ مذهبٍ لإحيائها، تتعرّض للخطر من قِبل الأعداء الدوليين ـ أن يفكّروا في الوحدة والتقارب والتعاون بين كلّ الفرق وجميع مفكّريها. وهذا هو الدرس الكبير لثورتنا، والتوجيه الخالد لإمامنا الراحل قدّس الله نفسه الزكيّة).

هذا المبدأ في قراءة التأريخ مبدأ هامّ يشكّل معياراً للتمييز بين القراءة الحيّة المنطلقة من روّاد الحياة، وبين القراءة الميّتة المنبثقة من روحٍ ميّتـةٍ أو قاتلة.

فلنتّجه الى الإسلام..الىٰ الحياة..الىٰ استجابة دعوة التوحيد والوحدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحيِيكُمْ﴾[1].

رئيس التحرير

(١) الأنفال: ٢٤.

الاختلاف والوحدة في نظر القرآن الكريم

سماحة السيد محمد باقر الحكيم

رئيس المجلس الأعلى للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

ينقسم هذا البحث الى قسمين رئيسيّين:

القسم الأول: الاختلاف والوحدة كظاهرةٍ إنسانيّة.

القسم الثاني: الاختلاف والوحدة بين الديانات الإلهيّة.

أمّا القسم الأوّل: فنحن نلاحظ من خلال القرآن الكريم أنّ البشرية -كمجتمعٍ- بدأت متّحدةً في سلوكها وعلاقاتها، كما نصّ القرآن الكريم على ذلك في بعض المواضع ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[1] ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[2].

ويبدو أنّ هذه الوحدة كانت تقوم على أساس قاعدة الفطرة الإنسانيّة الّتي أودعها الله سبحانه وتعالىٰ في الإنسان، وهيّأه لهذه الخلافة الإلهيّة في الأرض، والّتي تتمثّل بالعقل والعلم والإرادة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[3] وقد كانت الظروف الإنسانيّة والحياتيّة في البداية ملائمةً لأنْ تأخذ هذه

---

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) يونس: ١٩.

(٣) البقرة: ٣٠.

الفطرة دورها في تحقيق هذه الوحدة واستمرارها باعتبار بساطة الحياة الاجتماعية، وعدم وجود التعقيد في ظروفها، سواء على مستوى حاجات هذا الإنسان ومتطلّباته الّتي تفرضها عليه غرائزه وشهواته، أو علىٰ مستوىٰ الإمكانات والقدرات الّتي يملكها هذا الإنسان، والّتي تجعله غير قادرٍ على بسط نفوذه، والتوسّع والامتداد ليشمل مساحاتٍ جديدةً من الحياة الاجتماعية بحيث تؤدّي الى دخوله في التناقض مع المساحات الاُخرى، أو على مستوىٰ المعرفة والفهم للوسائل والأسباب الّتي تخلق له أنواعاً جديدةً من الآفاق والطموحات والأهداف والمقاصد.

ويمكن أن نتصوّر هذه المرحلة الاُولىٰ من الحياة الإنسانيّة الّتي كانت تتحكّم فيها الفطرة وتسيّرها في ظلّ هذه الظروف الملائمة. إنّ الإنسان فيها قد يحدث له بعض التجاوزات الفرديّة الّتي كانت تظهر بسبب الهوىٰ، ولكن سرعان ما يرجع الى فطرته عندما تهدأ سَورة الهوىٰ من حقدٍ أو حسدٍ أو غضبٍ أو شهوةٍ، كما يشير القرآن الكريم الى ذلك في حادثة ابني آدم: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾[1].

ظاهرة الاختلاف:

وبعد هذه المرحلة ـ ومرور فترةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ تكامل فيها المجتمع البشريّ وتوسّع في إعداده وحاجاته ومتطلّباته ـ جاءت فترة الاختلاف في البشريّة.

ويبدو من القرآن الكريم أنّ البشريّة في جميع أدوارها كانت محكومةً بما يمكن أن نسمّيه بـ «قانون الاختلاف». ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾[2]، حيث إنّ الاختلاف

---

(١) المائدة: ٢٧.
(٢) هود: ١١٧ و١١٨.

ـ كواقع خارجيّ ـ كان موجوداً وقائماً في مختلف المراحل التأريخيّة، وكان هذا الاختلاف نتيجةً طبيعيّةً لقانونٍ آخر وضع الله تعالىٰ البشريّة في إطاره، وهو: قانون الامتحان والاختبار، والّذي شكّل المنهج الوحيد لعمليّة البناء والتكامل للأُمم والأفراد الصالحين في إطار المخلوق العالم والمختار، الّذي يحتمل في نفسه الشعور بالحاجة الطويلة للحياة والرغبات والشهوات، والّذي هيّأ الله تعالىٰ له حياةً طويلةً ومتنوّعةً، وهي الحياة الدنيا والآخرة، حيث كانت فترة الامتحان له ـ وهي: الحياة الدنيا ـ فترة العمل من أجل هذا التكامل وفرصة الاختبار فيه، وكانت الحياة الأُخرىٰ هي فترة الحساب والثواب والعقاب وتحقّق الأهداف «الحياة الحقيقيّة» ﴿وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[1].

﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾[2].

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾[3].

الاختلاف بسبب الهوى:

وقد بدأ الاختلاف في الحياة الإنسانيّة بسبب تأثير الهوىٰ الّذي أودعه الله ـ عزّ وجلّ ـ في النفس البشريّة كقوّةٍ جاذبةٍ تُوازن في عمليّة الإرادة والاختيار قوّة العقل والفطرة الإنسانية، حيث يعتمد الهوىٰ بالأصل على رؤية الأُمور عمليّاً من خلال المحسوسات المادّيّة فقط، والحاجات الأمنيّة الدنيويّة الّتي تتطلّبها الغرائز الإنسانية، ويعتمد على المشاعر والأحاسيس الّتي تخلقها المصالح الوقتيّة في مقابل العقل الّذي يعتمد على الرؤية الصحيحة والدقيقة لواقع الكون والحياة، والنظرة الى

(١) العنكبوت: ٦٤.

(٢) العنكبوت: ٢.

(٣) الملك: ٢.

الحياة الإنسانيّة على أساس أنّها حياة لها امتداداتها الغيبيّة في المبدأ والمعاد، وأنّ لها حاجاتٍ ماديّةٍ وروحيّةٍ معاً لابدّ من تكاملها في المتطلّبات والالتزامات، وأهمّيّة إيجاد التوازن بينهما في العمل والسلوك ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[1].

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾[2].

ويمثّل هذا المشهد القرآنيّ هذه الرؤية ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ * وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ * سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ * لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا ءَاتَاكُمْ وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[3].

وكذلك ينظر العقل الى المصالح الإنسانية بنظرةٍ شموليّةٍ ترتبط بالفرد

---

(١) الأعراف: ٣٢.

(٢) آل عمران: ١٤.

(٣) الحديد: ١٨ ـ ٢٣.

والمجتمع والحياة الدنيا والآخرة.

ومن هنا نجد الهوىٰ يدعو عمليّاً الى إطلاق العِنان للغرائز والشهوات، ويدعو أيضاً الى الاهتمام بالمصالح الخاصّة الذاتيّة من خلال رؤية الإنسان لذاته وحركتها في هذه الحياة الدنيا فقط، والّتي قد تضيق وتتّسع هذه الرؤية للذات بحسب فهمه لهذه الحياة الدنيا، ومدىٰ حركته وسعة وجوده، أو اندفاعاته الغرائزيّة الّتي قد يقدّم بعضها على البعض الآخر عندما تتزاحم فيما بينها.

ومن هنا نجد هذا النوع من الناس الماديّين مختلفين في اهتماماتهم بالذات، حيث إنّ بعضهم يركّز على شخصه، أو عشيرته، أو أُسرته، أو على القضايا الجنسيّة، أو الماليّة، أو الجاه والمناصب، أو غير ذلك من الشهوات؛ لأنّ نظرته لحركة ذاته في الحياة الدنيا تعرض عليه هذا النوع من الاهتمام أو ذاك.

وفي مقابل ذلك نجد العقل يدعو الى السيطرة على الغرائز وإخضاعها الى الضوابط والقيود وتوجيهها في السلوك وفقاً لما تقتضيه المسيرة الطويلة للتكامل الإنسانيّ الشامل.

وكذلك يدعو العقل الى الاهتمام بالمصالح الإنسانيّة العامّة والخاصّة من خلال رؤية الإنسان لذاته وحركتها في الحياة الدنيا والآخرة معاً، حيث يُصبح حبّ الذات الّذي هو من الأُمور الفطريّة والغريزيّة في الإنسان، وكذلك حبّ الخير واللذات والشهوات لها مداليل أُخرىٰ في حياة الإنسان تنسجم مع هذا الفهم، وكذلك التضحية والفداء والمعاناة والآلام والبذل والإنفاق والإيثار، وكذلك العشيرة والأُسرة والقبيلة والوطن والناس لهم معانٍ أُخرىٰ تصبّ في سبيل الله ورضوان الله والوصول الى الدرجات العليا ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولٰئِكَ رَفِيقاً﴾[1].

---

(١) النساء: ٦٩.

وعندما يتّبع الإنسان الهوىٰ ويخرج علىٰ توجيه العقل يوجد الاختلاف بسبب عدوان أصحاب الهوىٰ على الناس والكون،والتناقض بين المصالح والإرادات، والتنافس غير الشريف على الجاه والسلطة والشهوات بين الناس.

ويبدو من القرآن الكريم أنّ هذا النوع من الاختلاف هو: أوّل الأنواع الّتي ظهرت في التأريخ الإنسانيّ والّتي توقّعها الملائكة من خلال طبيعة خلق هذا الإنسان كما يتحدّث القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(١).

الاختلاف بسبب العقائد:

لمّا برز الاختلاف بسبب الهوىٰ واقترن ذلك بتطوّر الحياة الإنسانيّة ووجود التعقيد والتركيب فيها وأصبح الإنسان عاجزاً عن أن يقوم بمفرده ـ ومن خلال عقله وفطرته ـ عن حلّ المشكلات الصعبة والعميقة في حياته عندئذٍ حصل تطوّر جديد في الحياة الإنسانية، حيث تفضّل الله سبحانه على عباده بإنزال الكتب والرسالات السماويّة وإرسال الأنبياء؛ ليرشدوا هؤلاء الناس الى طريق الهدىٰ والصلاح، وليحكموا في الخلافات والنزاعات لهؤلاء الناس بالحقّ والعدل، كما تؤكّد على ذلك الآية السابقة وغيرهامن الآيات ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(٢).

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) البقرة: ٢١٣.

وقد كان لهذ التطوّر الجديد أن يرتقي بالحياة الإنسانيّة في فهمها للحياة وللكون، وفي تشخيص معالم الفطرة في النفس الإنسانيّة وتوضيحها ضمن صيغٍ وقوانينَ محدّدةٍ، كما تمّ تشخيص مواضع القسط والعدل، والظلم والجور، ومعالم الصلاح والفساد، والخير والشرّ، والحسنة والسيّئة، والمعروف والمنكر، والأخلاق بجانبيها: المحمود والمذموم. وكما توضّحت سُبُلُ وأساليب الارتباط بالله تعالىٰ وعبادته وحمده وشكره وتسبيحه وتقديسه، كلّ ذلك من خلال الرسالات السماويّة.

وفي مقابل هذا التطوّر الجديد والضروريّ الّذي يمثّل الرحمة الإلٰهية تطوّر الامتحان والاختبار لهذا الإنسان، متناسقاً مع درجة التكامل الجديدة الّتي أخذ يواجهها هذا الإنسان. فحدث نوع جديد من الاختلاف، وهو: الاختلاف في العقائد الإلٰهيّة من خلال تأثير الهوىٰ في الإنسان، حيث سيطر على سلوك بعض الناس، وتحوّل الى إلٰهٍ يُعبد من دون الله، فانحرف هذا الإنسان عن فطرته الّتي اختفت تحت ركام السيّئات والذنوب والانحرافات والآثام والشهوات، الأمر الّذي أدّىٰ الى التمرّد على الله تعالىٰ، ورفض الإنسان الاستماع الى نداءات الرسل والأنبياء في التوحيد الإلٰهيّ، أو في الإيمان بالوحي والرسالة، أو الإيمان بالمعاد والنُشور، وحتّىٰ النداءات الأخلاقيّة والإصلاحيّة للمجتمع وللإنسان، وفي تحقيق العدل والقسط. وقد أشار القرآن الكريم الى هذا التحوّل في الأوضاع الإنسانيّة والبشريّة، وهذا النوع من التمرّد في مثل قوله تعالىٰ:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[1].

---

(١) الجاثية: ٢٣ و٢٤.

وتمثّل سورة نوحٍ ـ عليه السلام ـ صورةً رائعةً عن هذا التطوّر والمواجهة الّتي حصلت في بدايات هذا التحوّل في التأريخ البشريّ كما يظهر في قوله تعالىٰ:﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَاراً * وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً * ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَاراً * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَاراً * فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً﴾[1].

كما أشار القرآن الكريم في مواضع عديدةٍ الى هذا النوع من الاختلاف، وبشكلٍ عامٍ في الآية (٢١٣) من سورة البقرة، وفي مثل قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[2].

﴿تَاللهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[3].

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ * وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾[4].

ولعلّ هذا النوع من الاختلاف هو الّذي أشار اليه إبليس في محاورته مع الله سبحانه وتعالىٰ وتوّعده للإنسان، تعبيراً عن الحالة الّتي كان عليها إبليس في موقفه من السجود لآدم وتمرّده على الله تعالىٰ، حيث انطلق في ذلك من الهوىٰ والأنا والشعور

---

(١) نوح: ٥ ـ ١١.

(٢) آل عمران: ١٩.

(٣) النحل: ٦٣ و٦٤.

(٤) الشورىٰ: ٧ و٨.

بالتمييز الذاتيّ على آدم عليه السلام. ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ * قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ * قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1].

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[2].

الاختلاف بسبب الفساد في الأرض:

وفي تطوّرٍ آخر الى جانب الاختلاف العنائديّ بدأ سبب آخر للاختلاف ينطلق من الهوى أيضاً، وهو: الاختلاف بسبب الجهل والطغيان، وتحوّل بعض الممارسات السلوكيّة الى عاداتٍ ثابتةٍ، أو تقاليد مقدّسةٍ لوراثتها عن الآباء والأجداد، وبفعل الاجتهادات والتغيّرات القائمة على الهوى والأغراض الشخصيّة أو الظنون والأوهام، الأمر الّذي أدّى الى انقسام الناس الى جماعاتٍ متعصّبةٍ وأحزابٍ متفرّقةٍ يقتل بعضهم البعض الآخر ويشرّده من دياره، أو يستعبده ويستغلّه من أجل مصالحه وحاجاته وإرضاءً لرغباته وشهواته.

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[3].

---

(١) الأعراف: ١١ ـ ١٨. وانظر. الحجر. ٨ و٣٣ ـ ٣٧، وص: ٨٠، والإسراء: ٦١ و٧٥ و٧٦.

(٢) البقرة: ٣٤ (٣) الروم: ٤١.

﴿إنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[1].

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[2].

﴿لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إلاَّ يَظُنُّونَ﴾[3].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[4].

﴿وَإذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُواْ مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عليهِ آبَاءَنَا أَوَلَو كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهتَدُونَ﴾[5].

﴿وإذا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإلَىٰ الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَو كَانَ آبَاؤُهُم لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[6].

وقد وردت آيات كثيرة في سورٍ متعدّدةٍ بهذا الصدد فراجع[7].

وهناك المئاتُ من الآيات الكريمة الّتي تناولت معالم الفساد والانحراف في العقائد والسلوك والاجتهادات، وتحدّثت عن مفردات الهوىٰ وزخارف الدنيا وآثارها

---

(١) القصص: ٤.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) البقرة: ٧٨.

(٤) المائدة: ٩٠ و٩١.

(٥) البقرة: ١٧٠.

(٦) المائدة: ١٠٤.

(٧) راجعها في سورة الأعراف: ٢٨، والشعراء: ٧٤ و١٣٦، ولقمان: ٢١، وسبأ: ٤٣، والصافّات: ٦٩، والزخرف ٢٢.

في الحياة الإنسانيّة.

وقد شرّع الإسلام الدعوة الى الله والبلاغ بالهدىٰ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله لمواجهة هذه الأنواع من الاختلافات بحسب مستوياتها وطبائعها، كما تنصّ على ذلك الآيات الكريمة الكثيرة.

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[1].

﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[2].

وقد أكّد القرآن الكريم أنّ الله سبحانه وتعالىٰ ـ من أجل تنبيه الناس ووعظهم في الحياة الدنيا، وللقضاء على أسباب الاختلاف وفتح طريق التكامل أمام مسيرة البشريّة على المستوىٰ الفرديّ والجماعيّ ـ وضع قانونين آخرين:

أحدهما: قانون الاستغفار والتوبة والإنابة والعفو؛ ليكون أمامَ الإنسان فرصة الرجوع عن أخطائه وذنوبه، حيث يتكامل بهذه التوبة، ويتفضّل عليه الله ـ عزّ وجلّ ـ بالمغفرة.

ثانيهما: قانون الانتقام الدنيويّ للجماعات عندما تتفاقم حالة الانحراف، وتتزايد الذنوب والجرائم والسيّئات، ليكون هذا الانتقام عبرةً للأجيال القادمة والأمم الآتية.

ومن هنا نجد أنّ القرآن الكريم يؤكّد على هذين القانونين، سواء في العطاء النظريّ والفكريّ، أو في قصص الأنبياء والأقوام؛ من أجل معالجة هذه الأسباب

---

(١) آل عمران: ١٦٩، وكذا الآية: ١٥٧، والآية: ١٦٠.

(٢) التوبة: ١١١، وكذا الآيات: ٢٤ و٦٧ و٧١. والآية:١ من سورة الممتحنة، والآية: ٤١ و٧٨ من سورة الحجّ، والآية: ٩٥ من سورة النساء، والآية: ١٥٧ من سورة الأعراف، والآية: ١٧ من سورة لقمان.

وتوضيح الرؤية والطريق للناس نحو الكمال.

﴿وَإِذْ قَالَت أُمَّةٌ مِنْهُم لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللّٰهُ مُهْلِكُهُم أَوْ مُعَذِّبُهُم عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلىٰ رَبِّكُم وَلَعَلَّهُم يَتَّقُونَ﴾[1].

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[2].

﴿أَنْ سَخِطَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾[3].

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[4][5].

كما حدّد القرآن الكريم المعالم الأساسيّة الّتي يمكن أن تقوم عليها وحدة المجتمع البشريّ في نهاية المطاف، حيث ستصل مسيرة البشريّة الى هذا الهدف في أواخر أيّامها الدنيويّة كما وعد الله سبحانه وتعالى بذلك.

وسوف نتحدّث عن هذه الأُسس الّتي تقوم عليها الوحدة في نظر القرآن الكريم في الفصل الآتي عند الحديث عن الوحدة في المجتمع الإسلاميّ.

الاختلاف والوحدة بين الديانات الإلهيّة:

من الواضح من خلال النظريّة القرآنيّة أنّ فكرة الوحدة لابدّ لها من قاعدةٍ ووسائل كما سوف نتحدّث عن ذلك في الفصل الآتي. ولكن هنا لابدّ أن نشير الىٰ أنّ الوحدة بين أبناء البشرية إنّما يمكن أن تتحقّق فيما اذا كان هناك قاسمٌ مشترك ورئيسيّ يكون منطلقاً لهذه الوحدة، ومقبولاً في العمل من أجل الوحدة. ومن وجهة نظر القرآن الكريم يمكن تحديد هذا القاسم المشترك على مستوىٰ البشريّة على

---

(١) الأعراف: ١٦٤.

(٢) آل عمران: ١٩١ و١٨٨.

(٣) المائدة: ٨٠ و٩٤ و٣٦.

(٤) الأنعام: ٤٩ و٣٠ و١٢٤.

(٥) وراجع بهذا الصدد الآيات من السور التالية: طه: ٨٢ و١٢٢، والفرقان. ٧٠ و٧١، والقصص: ٦٧.

أساس الأمرين التاليين:

الأوّل: الإيمان بالله تعالىٰ والوحي والرسالات واليوم الآخر.

الثاني: القبول بالعزّة والكرامة الإنسانيّة، واحترام الإنسان وحرّيّته في العقيدة والفكر والعمل.

ولذا فلا مجال للوحدة في نظر القرآن الكريم بين المؤمنين والكافرين في مجتمعٍ واحدٍ حقيقيّ، فقد يجمعهم مكان واحد ووطن واحد ويكون بينهم (الهدنة)، ولكنّهم لا يمكن أن يكونوا مجتمعاً واحداً من وجهة نظر الإسلام. فلا يمكن في الوحدة التنازل عن هذا الأمر؛ لأنّ الشرك ظلم عظيم، ويغفر كلّ ذنبٍ دونه:

﴿إِنَّ اللهَ لا يَغفِرُ أن يُشرَكَ بِه وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشرِكْ باللهِ فَقَدِ افترى إِثْماً عَظيماً﴾[1].

وبالتالي فهو يجعل حاجزاً نفسيّاً وتناقضاً اجتماعيّاً وظلماً لا يمكن التجاوز،بل يمثّل التمزّق والاختلاف بين الناس على أساس التعدّد من التدمير، بخلاف التوحيد الذي يمثّل الوحدة الحقيقية.

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسنَةٌ في إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءاؤُاْ مِنْكُمْ وَمِمَّا تعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُم وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ العَدَاوَةُ وَالْبَغْضاءُ أَبَداً حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِاللهِ وَحْدَهُ...﴾[2].

ولاشكّ أنّ هذا الموقف الّذي يذكره القرآن لإبراهيم وأتباعه من أجل التأسّي به يجسّد هذه النظريّة القرآنيّة للوحدة، ولكنّه موقف إنّما يتمّ اتّخاذه بعد إقامة الحجّة والبلاغ بالحكمة والموعظة الحسنة.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُوا آباءَكُمْ وَإِخْوانَكُمْ أَوْلِياءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الكُفْرَ عَلَىٰ الإيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[3].

---

(١) النساء: ٤٨.　　(٢) الممتحنة: ٤.　　(٣) التوبة: ٢٣.

كذلك لا مجال للوحدة في نظر القرآن بين الطغاة والمساكين، والمستكبرين والمستضعفين، والظالمين والمظلومين في مجتمعٍ واحدٍ حقيقيٍّ، فقد يجمعهم ـ أيضاً ـ مكان واحد ووطن واحد، ولكنّهم ليسوا مجتمعاً واحداً في نظر الإسلام، بل يتحوّل المجتمع الى مجتمعٍ متمزّقٍ في واقعه:

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[1].

بل أنّ الإسلام فرض القتال على المستضعفين عندما يكونون قادرين على ذلك، والقتال هو النزاع والاختلاف والفرقة:

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[2].

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً﴾[3].

ومن هذا المنطلق نجد القرآن الكريم عالج بشكلٍ خاصٍ قضيّة الوحدة، والاختلاف بين المسلمين وأهل الكتاب (أهل الديانات الإلهيّة) باعتبار توفّر القاسم المشترك بينهما. فإنّ القرآن الكريم في البداية قد دعا أهل الكتاب الى دين الحقّ ـ وهو: الإسلام ـ وحثّهم على الدخول فيه:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ

(١) القصص: ٤.

(٢) الحجّ: ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) النساء. ٧٥.

الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وكِتَابٌ مُبِينٌ*يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

معالجة أسباب الانحراف عند أهل الكتاب:

وقد حاول القرآن الكريم أن يعالج مجمل الانحرافات وأسباب الاختلاف الّتي كانوا عليها، خصوصاً قضيّة الشرك بالله تعالىٰ ونقضهم للمواثيق؛ وذلك من أجل توحيدهم في دينٍ واحدٍ وجعلهم أُمّةً واحدة:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِنْ قَبْلُ وأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّواْ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ*لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِما عَصَوا وكانُوا يَعتدُونَ*كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفعَلُونَ * تَرَىٰ كَثِيراً مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[2].

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[3].

﴿لَقد أَخذنَا مِيثَاقَ بَنِي إسرائيلَ وأرسَلنا إليهِم رُسُلاً كُلَّما جَاءَهُم رَسُولٌ بِما لا تَهْوى أَنفُسُهُم فَرِيقاً كَذَّبُوا وفَرِيقاً يَقتُلُونَ﴾[4].

---

(١) المائدة: ١٥ ـ ١٦.

(٢) المائدة: ٧٧ ـ ٨١.

(٣) المائدة: ١٧.

(٤) المائدة: ٧٠.

ويمكن تلخيص أهمّ هذه الأسباب بالنقاط التالية:

١ ـ الانحراف في العقيدة من خلال الكفر بآيات الله وقتل الأنبياء ، والغلوّ في العقيدة: كنسبة الولد الى الله، أو تصوّر أنّ الله ثالث ثلاثة، أو أنّ يد الله مغلولة، أو اتّخاذ الرهبان والأحبار أرباباً من دون الله، أو غير ذلك من الموارد الّتي أشار اليها القرآن الكريم.

٢ ـ التمسّك والتعصّب للأسماء والشعارات بعيداً عن الالتزامات العمليّة والسلوكيّة، كقولهم: نحن أبناء الله وأحبّاؤه، أو الزعم بأنّهم أولياء الله الّذين لا يتعرّضون الى العذاب والمؤاخذة لتمسّكهم بهذه الديانات.

٣ ـ نقض المواثيق والعهود الّتي أخذها الله عليهم في الإيمان به والدفاع عن الحقّ والمظلومين وفي التصديق بالنبيّ الأُمّيّ العربيّ.

٤ ـ الاهتمام بالمناصب والمواقع الاجتماعية، وجمع الأموال عن طريق المتاجرة بالدين وآيات الله وكلماته.

﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[1].

٥ ـ تأويل النصوص الدينيّة وتفسيرها حسب الأهواء والآراء والأماني، وعن طريق الاجتهادات الخاطئة البعيدة عن العلم واليقين والاعتماد على الظنّ والوهم.

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ * وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَايُؤْمِنُونَ * وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَىٰ

---

(١) البقرة: ٤١.

الْكَافِرِينَ﴾[1].

إطار الوحدة بين الديانات الإلهيّة:

وقد وضع القرآن الكريم إطاراً للوحدة بين أتباع الديانات الإلهيّة الى جانب محاولته لمعالجة مجمل الانحرافات الّتي أصابت الأُمم والجماعات الّتي آمنت بهذه الرسالات؛ وذلك من أجل إبقاء العلاقة النفسيّة والروحيّة بين المسلمين وأتباع هذه الديانات، وتهيئة الأرضيّة للتعايش الاجتماعيّ والسياسيّ بين هذه الديانات من ناحية، وإيجاد صفٍّ واحدٍ للمؤمنين بالله واليوم الآخر في مواجهة قوى الوثنيّة والشرك والإلحاد.

ويمكن أن نجد معالم هذا الإطار وأبعاده في النقاط التالية:

النقطة الأولى:

الإيمان بالله الواحد، والوحي الإلهيّ، واليوم الآخر، والكتب والرسالات، حيث يمثّل هذا الإيمان الأساس المشترك لهذه الديانات كلّها. وبالرغم من الإشارات القرآنيّة الى وجود الانحراف عن هذا الأصل في بعض هذه الديانات ـ بحيث عبّر عنه القرآن الكريم بـ«الكفر» ـ ولكن يبدو أن تقويم القرآن الكريم لهذا الكفر والشرك لم يكن بالدرجة الّتي تؤدّي الى القطيعة والانفصال، ولعلّ ذلك ـ والله أعلم ـ ينطلق من: أنّ هذا النوع من الكفر والشرك ليس بالدرجة العالية من الانحراف؛ لأنّه كفر وشرك يرتبط بتصوّر الذات الإلهيّة تصوّراً منحرفاً، أو الغلوّ في فهم بعض أفراد الأنبياء والصعود بدرجاتهم الى مستوىً يجعلهم يمثّلون امتداداً لله الواحد نفسه، كما يبدو ذلك في تصوّر بعض طوائف النصارى للمسيح وأُمّه، بحيث تُصبح الذات

---

(١) البقرة: ٨٧ ـ ٨٩.

الإلهيّة ذات أبعادٍ ثلاثةٍ، أو مراحل ثلاثةٍ تشبه المراحل الّتي يمرّ بها بعض الموجودات البشريّة أو المادّيّة مثل: (الأب، والابن، وروح القُدُس)؛

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[1]. ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾[2]. ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾[3].

ويبدو أنّ القرآن الكريم لم يستخدم كلمة «الشرك» و«المشركين» من أهل الكتاب، بل وضع «الّذين أشركوا» في مقابل أهل الكتاب، بالرغم من انتقاد القرآن الشديد لأهل الكتاب أحياناً، ووضعهم الى صفّ المشركين في إدانتهم والمصير الّذي سوف ينتهون اليه أحيانا أُخرى.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾[4] كما أنّه قرنهم في أوّل السورة.

﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[5].

ويبدو من سياق الآيات في بعض الموارد من الآية السابقة وغيرها ومن التصريح في بعض الموارد الأُخرىٰ وجود الفرق بين أهل الكتاب أنفسهم من اليهود والنصارىٰ، حيث اصطفّ اليهود الى جانبٍ، فكانوا أشدّ الناس عداوةً وإيذاءً للمسلمين، شأنهم في ذلك شأن المشركين على خلاف النصارىٰ الّذين فيهم القسّيسون والرهبان.

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا

---

(١) المائدة: ٧٣.

(٢) و(٣) التوبة: ٣٠.

(٤) البيّنة: ٦.

(٥) البقرة: ١٠٥.

وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ * وإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَىٰ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾[1].

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِماً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَىٰ اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[2].

﴿وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَايَشْعُرُونَ﴾[3].

وبعد أن يستعرض القرآن الكريم مواقف طوائفِ أهل الكتاب وانحرافاتهم وما يجب على المسلمين من مواقف تجاههم يختم هذا المقطع بقوله تعالى:

﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَمَا يَفْعَلواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾[4].

وانطلاقاً من هذا التصوّر نجد القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب الى كلمة التوحيد باعتبارها الكلمة الجامعة، والّتي تمثّل القاسم المشترك بينهم وبين المسلمين.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[5].

كما نلاحظ القرآن الكريم يضع أهل الكتاب بأصنافهم المتعدّدة في صفٍّ واحدٍ

---

(١) المائدة: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) و(٣) آل عمران: ٧٥ و٦٩.

(٤) آل عمران. ١١٣ ـ ١١٥.

(٥) آل عمران: ٦٤.

مع المسلمين في النهايات؛ وذلك انطلاقاً من هذه الرؤية الواقعيّة، والتمييز بين بعضهم والبعض الآخر، ويضع قضيّة الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح أساساً لذلك.

﴿إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُم يَحْزَنُونَ﴾[1].

النقطة الثانية:

التأكيد على وحدة الرسل والرسالات. فالأنبياء وما جاءوا به من الوحي إنّما هو مصدر واحد، وهو: الله سبحانه وتعالىٰ، وهم يتحمّلون مسؤوليّةً من نوعٍ واحدٍ، وهي: مسؤوليّة إبلاغ رسالات الله، وإصلاح البشر، ودعوتهم الى الخير والهدىٰ والصلاح، وتحذيرهم من الشرّ والضلال والفساد، وكذلك قيامهم بين الناس بالعدل والقسط، وحلّ الاختلاف بالحقّ من خلال الحكم الإلٰهيّ، لا بالهوىٰ والميول والرغبات. وقد أكّد القرآن الكريم هذه الوحدة بأساليب متعدّدة.

فتارةً: يصرّح بها من خلال استعراض مسيرة الأنبياء ودعواتهم، ويختم ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿إنَّ هذهِ أُمّتُكم أُمّةً واحدةً وأنَا رَبُّكم فاعْبُدُونِ﴾[2] بعد أن استعرض القرآن الكريم الإشارة الى أعمال مجموعةٍ من الرسل، وبعد استعراض مسيرة مجموعةٍ من الرسل، حيث جاء قوله تعالىٰ: ﴿يا أيُّها الرُّسُلُ كُلُواْ مِن الطَّيِّباتِ واعْمَلُوا صَالِحاً إنّي بِما تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وإنَّ هذهِ أُمّتُكُم أُمّةً واحِدَةً وأنَا رَبُّكم فاتّقُونِ﴾[3].

وأُخرىٰ: بأسلوب تأكيد وحدة مضمون دعوة الأنبياء المتعدّدين عند استعراض رسالتهم الى أقوامهم، كما نلاحظ ذلك في عدّة سورٍ قرآنيّةٍ: كالشعراء وغيرها.

---

(١) البقرة: ٦٢. ولاحظ مثلها في اللفظ والمعنىٰ الآية: ٦٩ من سورة المائدة مع اختلافٍ يسيط.

(٢) الأنبياء: ٩٢.

(٣) المؤمنون: ٥١ ـ ٥٢.

وثالثةً: بالإشارة الى أنّ العقيدة الإسلاميّة الصحيحة هي عدم التفريق بين الرسل، والإيمان بهم جميعاً مع احترامهم، والإنكار على من يفرّق بين هؤلاء الرسل؛ لأنّهم جميعاً هم رسل الله تعالىٰ:

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنزِلَ إليهِ مِن ربِّهِ والمُؤمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ باللهِ وَمَلاَئِكتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نفرِّقُ بَيْنَ أحدٍ من رُسُلِهِ وقالُوا سَمِعنَا وأطعنَا غُفرَانَك رَبَّنا وإليكَ المَصِيرُ﴾[1].

﴿قُولُوا آمنّا باللهِ وَمَا أُنزِلَ إلينا وَما أُنزِلَ إلىٰ إبراهِيمَ وإسماعِيلَ وإسحاقَ ويَعقُوبَ والأسباط وَمَا أُوتِيَ مُوسىٰ وَعِيسَىٰ وما أُوتِيَ النَّبيُّونَ مِن رَبِّهِم لا نُفرِّقُ بَينَ أحدٍ منهُم ونَحنُ لَهُ مُسلِمُونَ﴾[2].

وكذلك الآيات الشريفة في سورة النساء من (١٥٠ ـ ١٦٤) خصوصاً قوله تعالىٰ: ﴿لكنِ الرّاسِخُونَ في العِلمِ مِنهُم والمُؤمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبلِكَ...﴾ الىٰ آخر الآيات.

ورابعةً: من خلال التركيز في الحديث على الأنبياء المعروفين لدىٰ أوساط أهل الكتاب وقصصهم: كآدمَ ونوحٍ وإبراهِيم ويعقوبَ ويوسفَ وموسىٰ وداودَ وسليمانَ وزكريّا وعيسىٰ وغيرهم.

النقطة الثالثة:

الدعوة الى تطبيق الأحكام الإلهيّة المشتركة الثابتة في التوراة والإنجيل؛ ليتضح مدىٰ التقارب والوحدة بين هذه الأديان، خصوصاً وأنّ هذه التشريعات بعضها يكمل البعض الآخر، حيث نجد القرآن الكريم يتناول هذا الموضوع بأساليب متعددة:

---

(١) البقرة: ٢٨٥.
(٢) البقرة: ١٣٦.

أ ـ الإشارة إلى الأحكام الّتي كانت ثابتةً في الديانات السابقة، كما تمّ ذلك في الصوم والقصاص و...

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَىٰ الَّذِينَ مِن قَبلِكُم لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ﴾[1].

ب ـ المطالبة بالرجوع الى التوراة والإنجيل في فصل الاختلافات الّتي تواجه أهل الكتاب، وتشخيص الأحكام، والمقارنة بينها وبين ما هو موجود في التوراة والإنجيل.

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسرائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسرائِيلُ عَلَى نَفسِهِ مِن قَبلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوراةُ قُل فَأتُواْ بِالتَّوراةِ فَاتلُوهَا إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[2].

﴿قُل يَا أَهلَ الكِتَابِ لَستُم عَلَى شَيءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوراةَ والانجِيلَ وما أُنزِلَ إِلَيكُم مِن رَبِّكُم...﴾[3].

﴿وَكَيفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوراةُ فِيهَا حُكمُ اللهِ ثُمَّ يَتَوَلَّونَ مِن بَعدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالمؤمِنِينَ * إِنَّا أَنزَلنَا التَّوراةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحبَارُ بِمَا استُحفِظُوا مِن كِتَابِ اللهِ...﴾[4].

﴿وَلِيَحكُم أَهلُ الانجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فِيهِ وَمَن لَم يَحكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾[5].

ج ـ أُسلوب الدعوة للرجوع الى أهل الذكر والمعرفة من علماء أهل الكتاب؛ لتبيُّن الحقائق الّتي جاء بها الإسلام بعد تذكيرهم بها.

---

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) آل عمران: ٩٣.

(٣) المائدة: ٦٨

(٤) المائدة: ٤٣ و٤٤.

(٥) المائدة: ٤٧.

﴿وَمَا أرسَلنَا مِن قَبلِكَ إلاّ رِجَالاً نُوحِي إلَيهِم فَاسئَلُوا أهلَ الذِّكرِ إن كُنتُم لا تَعلَمُونَ﴾[1].

﴿وَمَا أرسَلنَا قَبلَكَ إلاّ رِجَالاً نُوحِي إلَيهِم فَاسئَلُوا أهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنتُم لاَ تَعلَمُونَ﴾[2].

النقطة الرابعة:

الـدعوة الى التسليم والقبول بالرسالة الإسلاميّة وأُصولها الإلهيّة، واحترام النبيّ الأُمّيّ العربيّ المتمثّل برسول الله صلّىٰ الله عليه وآله، حيث إنّ الإسلام يعترف بشكلٍ طبيعيٍ بالرسالات السابقة والأنبياء السابقين، وبالتالي بأقوامهم وأتباعهم الّذين آمنوا بهم، وباعتباره صاحب الرسالة الخاتمة فلابدّ له من تصديق الرسالات السـابقة في الوقت الّذي يمثّل الهيمنة عليها وإكمالها، وتصحيح الانحرافات الّتي طرأت عليها من خلال التراكم الزمنيّ والتأريخيّ، والرواسب والمخلّفات الاجتماعيّة والقوميّة والانحطاط الأخلاقيّ.

وقد توسّل القرآن الكريم الى هذه الدعوة بأساليب متعدّدةٍ أيضا:

أ : إرجاع الإسلام الى الأصل الإبراهيميّ، والتأكيد على موقع إبراهيم ـ عليه السلام ـ في الرسالة الإسلاميّة باعتباره أبُ الأنبياء والإسرائيليّين،ومن النبيّ الّذي تلتقي به الرسالات السماويّة. ومن هنا جاء التأكيد على أنّ اسم الإسلام كان من إبراهيم عليه السلام، وأنّه كان مسلماً حنيفاً، ولم يكن يهوديّاً ولا نصرانيّاً.

﴿وَجَاهِدوُا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجتَبَاكُم وَمَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ مِلَّةَ أبِيكُمْ إبـرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ المُسلِمِينَ مِن قَبلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شهيداً عَليكُم وَتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ...﴾[3].

---

(١) النحل: ٤٣. (٢) الأنبياء: ٧. (٣) الحجّ: ٧٨.

﴿يَا أَهلَ الكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إبرَاهِيمَ وَمَا أُنزلَتِ التَّورَاةُ وَالانجيلُ إلاّ مِن بَعدِهِ أَفَلاَ تَعقِلُونَ * هَا أَنتُم هَؤُلاَءِ حَاجَجتُم فِيمَا لَكُم بِهِ عِلمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيسَ لَكُم بِهِ عِلمٌ وَاللهُ يَعلَمُ وَأَنتُم لاَ تَعلَمُونَ * مَا كَانَ إبرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفَاً مُسلِماً وَمَا كَانَ مِنَ المُشرِكِينَ﴾[1].

ب : دعوة أهل الكتاب للاعتراف بالنبيّ ورسالته من خلال التأكيد على بشارة الأنبياء والكتب السماويّة به، حيث تمّت الإشارة في القرآن الكريم الى هذه الحقيقة في عدّة موارد:

منها: ما ورد في سورة الأعراف في سياق الأحاديث عن موسىٰ ودعائه الله تعالىٰ: ﴿وَاكتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنيَا حَسنَةً وَفِي الآخِرَةِ إنَّا هُدْنَا إلَيكَ﴾ من قول الله تعالى في جوابه: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحمَتِي وَسِعَت كُلَّ شَيءٍ فَسَأَكتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤتُونَ الزَّكَاةَ وَالّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكتُوباً عِندَهُم فِي التَّورَاةِ وَالانجِيلِ يَأمُرُهُم بِالمَعرُوفِ وَيَنهَاهُم عَنِ المُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيهِمُ الخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنهُم إصْرَهُم...﴾ الى قوله تعالىٰ: ﴿وَمِن قَومِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهدُونَ بِالحَقِّ وَبِهِ يَعدِلُونَ﴾[2].

ومنها: ما ورد في سورة الصفّ من قوله تعالىٰ على لسان عيسىٰ بن مريم، بعد الإشارة الى موقف قوم موسىٰ وقوم عيسىٰ منهما: ﴿وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأتِي مِن بَعدِي اسْمُهُ أَحمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحرٌ مُبِينٌ﴾[3].

ومنها: ما ورد في سورة البقرة من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُم كِتَابٌ مِن عِندِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُم وَكَانُوا مِن قَبلُ يَستَفتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعنَةُ اللهِ عَلَى الكَافِرِينَ﴾[4].

---

(١) آل عمران: ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) الأعراف: ١٥٦ ـ ١٥٩.

(٣) الصفّ: ٦. (٤) البقرة: ٨٩.

ومنها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا ءَاتَيْتُكُم مِن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُم رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُم لَتُؤمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ وقَالَ ءَأَقْرَرتُم وَأَخَذتُم عَلَى ذَلِكُم إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرنَا قَالَ فَاشهَدُواْ وَأَنَا مَعَكُم مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾[1].

ج: مناقشه الأفكار المختلفه والمهمّة عند أهل الكتاب، وإرجاعها الى أصولها الصحيحة، وتذكيرهم بما يخصّون من الكتاب، كما هو الحال في فكره تولّد المسيح من غير أبٍ، والّتي كانت سبباً لإثاره الاتّهام تجاهه عند اليهود، والاعتقاد بأنّه تجسيد للإله عند النصارى.

﴿يا أَهْلَ الكِتَابِ قَد جَاءَكُم رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُم كَثِيراً مِمَّا كُنتُم تُخْفُونَ مِنَ الكِتَابِ وَيَعفُواْ عَن كَثِيرٍ قَد جَآءَكُم مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾[2].

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3].

﴿لَقَد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَريَمَ قُل فَمَنْ يَملِكُ مِنَ اللهِ شَيئاً إِن أَرَادَ أَن يُهلِكَ المَسِيحَ ابنَ مَريَمَ وأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرضِ جَمِيعاً وَللهِ مُلكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ وَمَا بَينَهُمَا يَخلُقُ ما يَشَآءُ واللهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[4].

وكذلك فكره: أنّ اليهود والنصارىٰ هم أبناء الله وأحبّاؤه، وأنّهم لا يتعرّضون للعذاب والعقاب:

﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحنُ أَبنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُل فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَل أَنتُم بَشَرٌ مِمَّن خَلَقَ يَغفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَللهِ مُلكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ وَمَا بَينَهُمَا وإِلَيهِ المَصِيرُ﴾[5].

---

(١) آل عمران. ٨١

(٢) المائده ١٥

(٣) آل عمران ٥٩.

(٤) و(٥) المائده ١٧ و١٨.

﴿قُل يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمتُم أَنَّكُم أَولِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوا المَوتَ إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[1].

وكـذلـك: فكرة الفقر والبخل الإلهيّ الّتي كان يقول بها اليهود: ﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغلُولَةٌ غُلَّت أَيدِيهِم وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَل يَدَاهُ مَبسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيفَ يَشَاءُ﴾[2].

﴿لَقَد سَمِعَ اللهُ قَولَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحنُ أَغنِيَاءُ سَنَكتُبُ مَا قَالُوا وَقَتلَهُمُ الأَنبِيَاءَ بِغَيرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الحَرِيقِ * ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَت أَيدِيكُم وَأَنَّ اللهَ لَيسَ بِظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ * الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ عَهِدَ إِلَينَا أَلَّا نُؤمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأتِيَنَا بِقُربَانٍ تَأكُلُهُ النَّارُ قُل جَاءَكُم رُسُلٌ مِن قَبلِي بِالبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلتُم فَلِمَ قَتَلتُمُوهُم إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[3].

النقطة الخامسة:

الاعـتراف بالـوجـود الدينيّ والاجتماعيّ لأصحاب هذه الديانات ضمّن المجتمع الإسلاميّ، سواء على مستوى علاقات المواطنة، أو العلاقات الاقتصاديّة، أو علاقـات الأُسرة والروابط الاجتماعيّة، كما تدلّ على ذلك بعض الآيات الكريمة، ويؤكّـده التعـامـل السياسيّ في الـدولة الإسلاميّة، واتّفاقيّات المواطنة الّتي تُسمّى بـ«الجزية»، وإبقاء وجودهم الدينيّ من المعابد والشعائر الدينيّة والأحكام في الأحوال الشخصيّة، وكـذلك إبقاء الأراضي المفتوحة عنوةً في أيديهم، وفتح الأبواب لهم في مختلف المجـالات الاقتصـاديّة والعلميّة والثقـافيّة. فمن الآيات الّتي تنـاولت هذا الموضوع هي «آية الجزية»:

---

(١) الجمعة: ٦.

(٢) المائدة: ٦٤.

(٣) آل عمران: ١٨١ ـ ١٨٣.

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[1] فإنّ هذا الاستثناء لا يشمل المشركين ولا غيرهم من الملحدين المرتدّين، خصوصاً وأنّها جاءت في سياق البراءة من المشركين:

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[2].

فإنّ هذه الآية تُشير الى العلاقات التجاريّة في قوله تعالىٰ ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾. وكذلك العلاقات الزوجيّة، خصوصاً اذا قارنّاها بالموقف من المشركين في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[3].

﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[4].

كما يؤكّد القرآن الكريم في بعض الآيات على الجانب الروحيّ والعاطفيّ الموجود في أوساط بعض أهل الكتاب: كالنصارى، كما أشرنا الى ذلك في آية سورة المائدة، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[5].

---

(١) التوبة: ٢٩.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) الممتحنة: ١٠.

(٤) البقرة: ٢٢١.

(٥) الحديد: ٢٧.

إنّ هذه النقاط الخمس الّتي ذكرناها إن وضعنا بعضها الى جانب الآخر وجدنا أنّ القرآن الكريم في الوقت الّذي كان يسعىٰ الى تصحيح انحرافات أهل الكتاب ودعوتهم لدخول الإسلام والالتزام بدين الحقّ في نفس الوقت كان يسعىٰ أيضاً لإيجاد صفٍّ واحدٍ من المؤمنين بالله والوحي والرسالات واليوم الآخر؛ ليكونوا في مواجهة صفّ الشرك والوثنيّة والإلحاد، ولولا موقف جهود الجزيرة العربيّة من ناحيةٍ وموقف الطغاة الحاكمين في أوساط النصارىٰ والمجوس لوجدت هذه الدعوة آذاناً صاغيةً في أوساط أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ والمجوس والصابئة.

ويؤكّد هذا الفهم التعاطف النفسيّ والروحيّ الّذي كان يشعر به المسلمون تجاه أهل الكتاب، وخصوصاً النصارىٰ منهم، كما تشير الى ذلك القصّة الّتي تشير اليها الآية في أوّل سورة الروم: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ في أدنَى الأَرْضِ وَهُم مِن بَعدِ غَلَبِهِم سَيَغلِبُونَ في بِضْعِ سِنِينَ﴾[1]، حيث يذكر التأريخ: أنّ المشركين أظهروا الشماتة، وأثاروا الشبهات حول الإسلام عندما تعرّض الروم الى هزيمةٍ على أيدي الفرس، حيث كانوا يُصنَّفون الى جانب الوثنيّين لعبادتهم النار، بخلاف الروم النصارىٰ.

وكذلك القصّة الّتي تُحدِّثنا عن موقف مَلك الحبشة تجاه المسلمين، ورفضه لطلب المشركين تسليم المسلمين اليهم، وبعد ذلك الرعاية الخاصّة الّتي وجدها المسلمون في الحبشة. كما يؤكّد ذلك تعايش أهل الكتاب بشكلٍ عامٍّ، وخصوصاً النصارىٰ منهم مع المسلمين في مختلف أدوار الدولة الإسلاميّة وأقطارها، بحيث كانت تتمّ الرعاية لهم والتعايش معهم أحياناً أكثر من رعاية بعض فرق المسلمين المعروفة.

وهذا الفهم يفرض علينا في هذا العصر موقفاً سياسيّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً تجاه أهل الكتاب، وخصوصاً النصارىٰ منهم في العالم المسيحيّ، والكنائس المختلفة المتعدّدة، وضرورة التمييز بين الموقف الاستعماريّ أو الصليبيّ لهذا العالم، والحقيقة

---

(١) الروم : ١ ـ ٢.

الـدينيّة والثقـافيّة له، وبالتالي: السعي الى تبيّن القواسم المشتركة، ومعالم الوحدة الحقيقية، كما صنع القرآن الكريم ذلك في الصدر الأوّل، فإنّه لم يخلط بين المواقف الحاقدة لبعض أهل الكتاب، وكذلك الانحرافات العقائديّة والأخلاقية والسياسيّة، والمواقف المتعاطفة والأفكار المشتركة.

ويمكن الانطلاق في ذلك من منطلقين واقعيّين في هذا العصر:

الأول: منطلق الإيمان بالله، والقضيّة الروحيّة والمعنويّة الّتي تمثّل قضيّةً مشتركة.

الثاني: قضيّة حقوق الإنسان، حيث جاء الإسلام بالكثير من هذه الحقوق، بل تقدّم البشريّة في مجال طرحها والاهتمام بها وتطويرها، وكانت الرسالة الإسلاميّة دعوةً عالميّةً ذات طابعٍ سياسيّ إنسانيّ وجهاديّ لإحقاق هذه الحقوق.

روي عن الرسول الأعظم ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «لا تختلفوا، فإنّ من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا» / عوالي اللئالي العزيزية ٤ : ٢٩٧

أسس التقريب وسبله

سماحة الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني

الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب
بين المذاهب الإسلامية

إنّ الكلام في هذا البحث يشتمل علىٰ قسمين هما: أُسس التقريب، وسُبُل التقريب.

أمّا أسس التقريب فالمراد بها: الأُصول الّتي يعتمد عليها التقريب بين المذاهب، وهي أُمور:

الأمر الأول : من الأمور الّتي لا يشكّ فيها مسلم هي: أنّ الأُمّة الإسلامية بجميع مذاهبها وأقوامها وشعوبها أُمّة واحدة، وأنّ الوحدة هي ركن من أركان الإسلام. وما أجمل ما قاله الإمام كاشف الغطاء داعية الوحدة الإسلاميّة: (بني الإسلام علىٰ

كلمتين، كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة). وأنّ المسلمين ما وصلوا ولن يصلوا الى تحقيق أهداف الإسلام السامية إلاّ بالوحدة، وأنّ عزّ المسلمين ومجدهم رهين وحدتهم، وليس بعد اختلافهم وتنازعهم إلاّ ضعف الشوكة وحلول الوهن بهم.

الأمر الثاني : أنّ الأُصول الأساسيّة للإسلام لا خلاف فيها ـ والحمد لله ـ بين المسلمين، فكلّهم يعتقدون بتوحيد الربّ تعالىٰ، وبنبوّة نبيّنا محمّدٍ والأنبياء قبله ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وبالمعاد، والجنّة والنار، وبالصلاة والصوم، والحجّ والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّ كتابهم واحد، وقبلتهم واحدة، الىٰ غير ذلك من أركان العقيدة والعمل. وأنّ هذه الأُصول المتّفق عليها والمشتركة بين المذاهب الإسلاميّة هي بالذات ملاك الأُخوّة الإسلاميّة، ومعيار وحدة الأُمّة، دون غيرها من المسائل المختلف فيها والآراء الخاصّة بكلّ مذهبٍ، التي تدخل في معايير المذاهب نفسها دون أصل الإسلام.

الأمر الثالث : أنّ دعوة الناس إلىٰ وحدة الأُمّة لا يُعنىٰ بها: رفض المذاهب كلّها أو بعضها، كما لا يراد بها: إدغام المذاهب والمساومة عليها، وذلك بأخذ شيءٍ من كلّ مذهبٍ ورفض شيءٍ بحيث تكون الحصيلة صفقة مرضيّة لأتباع المذاهب. كما لا يُعنىٰ بها: تبديل مذهبٍ بمذهبٍ، أو إحداث مذهبٍ جديدٍ في الإسلام، كما لا يُعنىٰ به: الاكتفاء بالمشتركات ورفض موارد الاختلاف والإعراض عنها تماماً.

نعم، لا يُراد بالوحدة والتقريب شيئاً من هذه الوجوه المتصوّرة الّتي ربّما يوجد لكلٍّ منها أنصار بين المسلمين الّذين يدعون إلىٰ وحدة الأُمة. فإنّا نعتقد أنّ هذه كلّها أحلام كاذبة وآراء باطلة، ونرفض كلّ هذه الفروض والصور المحتملة لأنّها ليست عمليّةً، ولا سبيلَ إلىٰ تحقيقها أصلاً وبتاتاً. والذي يدعو إلىٰ واحدةٍ منها لا يصل إلىٰ تحقيقها، بل يزيد في الطنبور نغمةً أُخرىٰ، ويوسّع شقّة الخلاف والخصام بين الأنام.

وإنّما السبيل الوحيد الذي نتبنّاه ـ اقتداءً بالسلف الصالح من علماء المسلمين

والنخبة من المصلحين في العالم الإسلاميّ والذي كان يدعو إليه الإمام الراحل الخمينيّ رضوان الله تعالى عليه ويركّز عليه خلَفه الصالح الإمام الخامنئيّ حفظه الله ـ هو التأكيد والركون الى المشتركات في حقل العقيدة والشريعة باعتبارها الأُصول الأساسيّة للإسلام، وكونها ـ كما قلنا ـ معياراً للأُخوّة الإسلاميّة ووحدة الأُمّة. هذا مع الاحتفاظ بالمذاهب والاحترام المتقابل بين أتباعها فيما وراء هذه الأُصول من المسائل الجانبيّة الفرعيّة التي يسوغ الخلاف فيها في إطار الدليل والبرهان، والتي تعتبر غير ضروريةٍ، ويكون باب الحوار والاجتهاد فيها مفتوحاً.

إنّ الاختلاف في مثل هذه المسائل مقبول ولا ضيرَ فيه، بل لا مناص منه، فلكلّ ذي رأيٍ رأيه ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[1] أي: للرحمة، أو للاختلاف على الخلاف حسب تعبير الإمام كاشف الغطاء في إحدىٰ مقالاته.

الامر الرابع : قد تبيّن مما سبق أنّ المراد بالمذاهب الإسلاميّة: هي المذاهب التي تؤمن بتلك الأُصول الأساسيّة العقائديّة والعمليّة التي يلتزم أتباعها بالعمل بها بحيث يمكن أن يدخلوا في إطار الأُمّة الإسلاميّة ويُعَدّوا مسلمين، والّذين ينكرون أصلاً من تلك الأُصول فنحن لا ندعوهم إلّا الى الأخذ بما أخذ به إخوانهم المسلمون ليدخلوا في زمرة الأُمّة الإسلاميّة.

الامر الخامس : لابدّ من تعيين المشتركات والأُصول الأساسيّة للإسلام ـ وإن كانت معلومةً إجمالاً ـ من قبل نُخبةٍ من علماء المذاهب الإسلاميّة في مؤتمرٍ عامٍّ، وفي لجان تخصّصيّة مهمّتها تشخيص الأُصول المتّفق عليها؛ لتكون معياراً للحكم علىٰ من لا يلتزم بها، أو بشيء منها بأنه خارج عن الأُمّة أو انه غير مسلم.

الامر السادس : مادام لم يوضّح ويحدّد هذا المعيار (الكفر والإيمان) فليس

---

(١) هود: ١٩.

لأحدٍ رَمْيَ الآخرين بالكفر، كما أنّه لا يجوز المسارعة في الحكم به على أهل القبلة وعلى كلّ مَن التزم بالأُصول الإسلاميّة المتّفق عليها، وحتّى لو شُكّ في التزامه بها، بل ويجب الاجتناب بشكل قاطعٍ عن تشكيل محكمةٍ من قبلنا لتقسيم الجنّة والنار بين المسلمين، ولكن وجب أن نوكل هذا الأمر الى الله تعالى، فإنّه الحَكَم العدل بين عباده ﴿وإنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُم بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.

الأمر السابع : المسائل الخلافيّة يجب أن تُبيَّن على يد علماء المذاهب واعتماداً على المصادر المعتبرة عندهم، ولا يجوز الاستناد الى الإشاعات والأقوال غير المسندة، أو الى ما يروّجه أعداء كلّ مذهبٍ جهلاً وكذباً ضدّ الآخرين، ولا الاستناد الى أقوال وأفعال الجهّال من أتباع كلّ مذهبٍ ممّا يرفضه علماء ذلك المذهب والخبراء بأسراره.

الأمر الثامن : ينبغي اتّخاذ منطوق أقوال المذاهب ملاكاً للحكم عليها، ولا ينظر الى مستلزَمات تلك الأقوال ممّا يرفضها أصحاب المذاهب، وعلى سبيل المثال: لو قال أحد المذاهب بأنّ الله يُرىٰ في الآخرة لا يسوغ لنا أن نحمّل هذه العبارة ما يستلزمها عقلاً (وهو أنّ الله جسم) مادام أئمّة هذا المذهب ينكرون ذلك صراحةً (وقد أنكروه بالفعل): إمّا بادّعاء عدم الاستلزام ابتداءً، أو بتوجيه الرؤية الى نحوٍ من العلم والإدراك الباطنيّ، فإنّ القول بالتجسّم للذات الإلٰهيّة مرفوض لدىٰ المذاهب المعروفة بين المسلمين، ويعدّ هذا من جملة الأُصول الأساسيّة للتوحيد، ولهذه المسألة أمثلة شتّىٰ في أكثر المذاهب لا مجال للخوض فيها.

الأمر التاسع : أن لا نجعل المسائل الخلافيّة الجانبيّة في نفس درجة أهمّيّة المسائل الأُصوليّة المتّفق عليها، ممّا قد يؤدّي الى سيطرة الفروع على الأُصول في زحمة الاختلافات الفرعيّة، بل يجب نسيانها مؤقّتاً إذا زاحمت المسائل الأساسيّة؛ لئلّا تصرِفُنا عن الاهتمام بتلك الأُصول، غافلين عنها ومشتغلين عن الأهمّ بغيره.

الأمر العاشر والأخير : *السعي لفتح باب الاجتهاد في كلّ المذاهب الإسلاميّة، وفي كل الأبعاد ـ بالنسبة الى المسائل الخلافيّة غير الضروريّة ـ لكي تكون أبواب*

البحث فيها مفتوحةً على أساس الالتزام بالحقّ والاحتجاج بالدليل، وتكون القلوب مفتوحةً ومستعدّةً لقبول ما انتهىٰ اليه البحث حسب الدليل، مع رعاية جانب الإنصاف وأدب الجدال بالتي هي أحسن، ومع النظر الى تلك المسائل الخلافيّة من منظار التقريب والتحبيب سعياً الى الوفاق مهما أمكن، لا من منظار الخلاف والخصام سعياً الى الشقاق.

أمّا سُبُل التقريب: فهي كما نذكرها في المجالات التالية:

أوّلاً: مجال القرآن والتفسير.

ثانياً: مجال الروايات والأحاديث.

ثالثاً: مجال الرجال والتراجم والتأريخ.

رابعاً: مجال الكتب والمؤلّفين.

خامساً: مجال الكلام والمناظرة والمِلل والنِحل.

سادساً: مجال الفقه والاجتهاد.

سابعاً: مجال أهل البيت وسُلالة السادات.

ثامناً: مجال الصحابة والتابعين.

تاسعاً: مجال السياسة والحكومة.

عاشراً: مجال الثقافة والتراث. واليك تفصيل هذه المجالات.

أوّلاً: في مجال القرآن والتفسير:

١ ـ الاهتمام بالمباحث القرآنية العامّة والمشتركة بين المسلمين في المجالات المختلفة: العلميّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

٢ ـ الاهتمام بحفظ سياق الآيات الّتي تشترك المذاهب جميعاً في مفاهيمها.

٣ ـ الاهتمام بجميع الآراء التفسيريّة، وحفظ الحياد والابتعاد التامّ عن الجدال المذهبيّ المقيت.

٤ ـ عدم فرض رأي مذهبٍ معيّنٍ على القرآن الكريم استناداً الى تأويل وفهم ذلك المذهب للقرآن.

٥ ـ التفريق بين تأويل القرآن وتفسيره، وعدم الاستناد الىٰ التأويل لغرض إثبات العقيدة لمذهبٍ معيّن.

٦ ـ عدم الاعتماد على قطعيّة أسباب نزول الآيات القرآنيّة، ونقد ما خالف السياق القرآنيّ، وما فقد الدليل القطعي منها.

ثانياً: في مجال الروايات والأحاديث:

١ ـ الاستناد الى الروايات المشتركة المتّفق عليها بين المذاهب، والسعي لجمع هذه الروايات.

٢ ـ الاستناد الى الأحاديث النبويّة المرويّة من طرق الفريقين.

٣ ـ نقد الأحاديث وفق المعايير العلميّة من دون فرقٍ بين مذهبٍ وآخر.

٤ ـ موازنة ومقايسة الروايات مع القرآن وأُصول الإسلام المتّفق عليها.

٥ ـ إهمال الروايات التي تُثير التعصّب والاختلاف، ولا ضرورة في نقلها.

٦ ـ الاهتمام بالروايات والتواريخ الدالّة على العلاقات الحسنة بين أئمّة المذاهب والسلوك الحسن مع بعضهم البعض.

٧ ـ متابعة الإجازات المتبادلة بين محدّثي المذاهب المختلفة والشهادات ورسائل الودّ والاحترام بينهم.

ثالثاً: في مجال الرجال والتراجم:

١ ـ الاطّلاع على الرواة المشتركين بين الفريقين والمقبولين عندهم، والاستناد الى رواياتهم.

٢ ـ معرفة الرواة من الشيعة في كتب أهل السنّة، وبالعكس، ودراسة رواياتهم.

٣ ـ الاطّلاع على الرواة الضعاف وأصحاب الروايات المختلفة في عامّة

المذاهب ونقد رواياتهم.

٤ ـ الاطّلاع على الصحابة، والتابعين، ورجال الحديث البعيدين عن الأحداث السياسيّة، والّذين نقلوا فضائل أهل البيت عليهم السلام.

٥ ـ العناية بالنماذج التأريخيّة المشيرة الى حسن علاقات علماء المذاهب مع بعضهم.

٦ ـ العناية بتراجم علماء المذاهب المختلفة المقرونة بالإكرام والتبجيل في كتب الفريقين على السواء.

رابعاً: في مجال الكتب والمؤلّفين:

١ ـ الاهتمام بكتب وكتابات العلماء الّذين يميلون الى روح التقريب والاعتدال في الرأي، والقائلين باحترام المذاهب الأُخرى، مثل: العالم الكبير الإماميّ أمين الإسلام الطبرسيّ وكتبه.

٢ ـ العناية بنشر وتعريف الكتب التي أُلِّفَت من قبل علماء مذهبٍ معيّنٍ، وشُرِحَتْ وحُشِّيَتْ، وحُقِّقَتْ ونُشِرتْ، مقرونةً بالإكرام والتبجيل لمؤلِّفيها من قبل علماء مذهبٍ آخر.

٣ ـ الاهتمام والعناية بالكتب الدراسيّة الّتي لا تزال تُدرّس في الحوزات العلميّة (المدارس الدينيّة) بغضّ النظر عن مذهب مؤلِّفي هذه الكتب.

خامساً: في مجال الكلام والمناظرة:

١ ـ تُوخذ عقائد كلّ مذهبٍ عن طريق الكتب المعتبرة والعلماء المعتبرين في ذلك المذهب، ولا يُستند الى الشائعات والأقوال الشاذّة والنادرة، والىٰ قول ومعاملة العوامّ، ونقل خصوم ذلك المذهب.

٢ ـ يجب مراعاة الأمانة والآداب والإنصاف عند نقل ونقد الآراء.

٣ ـ يعتمد على منطوق الأقوال المتّفق عليها من جميع المذاهب، ولا يعتمد على المفاهيم ودلالاتها المرفوضة من قبل تلك المذاهب، والامتناع عن نسبتها اليهم.

٤ ـ النفي والإثبات لعقيدة ما من قبل علماء مذهبٍ معيّنٍ ينبغي أن يُقبل منهم على السوآء، ولا يُصّر على نسبة ما يرفضونه الى المذهب، كما هو شائع في جملةٍ من المسائل.

٥ ـ إنّ المعيار في عقائد الإماميّة هو منهج المتكلّمين والفقهاء المجتهدين منهم، والآراء المتّفق عليها والمشهورة لديهم، وليست الشاذّة والنادرة منها، ولا الأقوال النابعة من النظرة الشخصيّة والطائفيّة والروايات غير المعوّل عليها. وعند أهل السنّة كذلك. فإنّ المعيار هو آراء أهل الخبرة من المذاهب، وليس بدع السلفيّة وأهل الحديث الذين يُنكرون المذاهب أصلاً، ولا يعتمد على الشائعات والأقوال النادرة عندهم.

٦ ـ في البحوث والمناظرات يجب مراعاة احترام أئمّة المذاهب، والعلاقة العاطفيّة الّتي تربطهم بمتعلّقيهم والتابعين لهم، وأن لا تؤدّي هذه البحوث والمناظرات الى عواقب سيّئةٍ بين المذاهب، وإلّا فالإمساك عنها هو المتعيّن.

٧ ـ عدم طرح القضايا والخلافات الهامشيّة القديمة من جديدٍ، وتُدرس بدلها المسائل المهمّة والحيويّة والعمليّة في العالم الإسلاميّ.

٨ ـ مراعاة أُسلوب الحوار والجدال الحسن، وأن يكون هدف البحث هو الوصول الىٰ الحقّ والحقيقة، لا أن تتحوّل ساحة الحوار الى ميدانٍ للسباق والمشاجرة.

٩ ـ يجب أن يسود جوّ البحث حكم الدليل والبرهان والاجتهاد الهادف دون سواه.

١٠ ـ الابتعاد عن الكذب والافتراء وهتك حرمة الآخرين، ولا يجوز الاستفادة من الألاعيب السياسيّة والطائفيّة والتزوير.

١١ ـ النظر الى المذاهب الإسلاميّة باعتبارها مراكز إشعاعٍ ومدارس علميّة وفكرية في نطاق الإسلام، من دون جعلها بؤراً لزرع الطائفيّة.

١٢ ـ الاهتمام بالسلوك الخاصّ لأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ تجاه أئمّة باقي المذاهب الإسلاميّة ومن خالفهم في الرأي.

١٣ ـ الإحساس بالمسؤوليّة المُلقاة علينا.أثناء طرح المسائل الخلافيّة التي يكون ضررها أكثر من نفعها.

١٤ ـ مراعاة الأهمّ فالأهمّ عند طرح القضايا الإسلاميّة والبحوث العلميّة، أو عند الكتابة والخطابة والتدريس.

١٥ ـ أن لا تغلب الاختلافات المذهبيّة على الأُصول الجامعة بين المذاهب، وأن لا يُقدّم المذهب على الإسلام بحالٍ.

١٦ ـ عند البحث في المسائل الخلافيّة يجب التركيز على النقاط الإيجابيّة المتّفق عليها بين الطرفين، فمثلاً: عند البحث عن مسألة الخلافة والإمامة ـ وهي أُمّ المسائل بين الشيعة والسنّة ـ نرىٰ اتّفاقهم على ضرورة وجود حكومةٍ إسلاميّةٍ، وهي مسألة أصبحت في طيّ النسيان، والخلاف في مسألة الجبر والاختيار يتضمّن اتّفاق الطرفين على تنزيه البارئ ـ عزّ وجلّ ـ عن الظلم والعجز...وهكذا.

١٧ ـ يجب على أتباع المذاهب أن يسلّموا أنَّ الدفاع عن مذهبٍ ما بالطرق الهادئة والبعيدة عن الضوضاء أصوب وأقرب الى المصلحة الإسلاميّة العليا، وأنَّ أتباع أهل البيت ـ عليهم السلام ـ والسائرين على نهجهم أولىٰ من غيرهم في مراعاة هذا الجانب.

١٨ ـ الابتعاد عن التعصّب المذهبي، وتجنّب الانشقاق داخل الفرق الإسلاميّة كما حدث في التأريخ الإسلاميّ المسطور وذُكر في كتب المِلل والنِحل، وأن لا ينظر الى الاختلاف الجزئيّ على أنّه منشأٌ وسببٌ لإيجاد الفرق.

١٩ ـ الترحيب بالمباحثة والحوار الهادف والبنّاء بين المذاهب الإسلاميّة.

٢٠ ـ إعطاء الفرصة لجميع المذاهب للدفاع عن نفسها، ودفع الاتّهامات والشبهات الواردة في شأنها، وهذا بحدّ ذاته يعتبر خطوةً عمليّةً في طريق المعرفة

الصحيحة للمذاهب ورفع الالتباسات حولها.

سادساً: في مجال الفقه والاجتهاد:

١ ـ التعرّف على الآراء المشتركة للمذاهب ومقايستها مع نسبة المسائل الخلافيّة.

٢ ـ العناية بالفقه المقارن على مستوى جميع المذاهب الفقهيّة.

٣ ـ التعرّف على أُصول الاختلافات مع مراعاة حسن النيّة والإنصاف، وتعيين حدود كلّ مسألةٍ من المسائل المتّفق والمختلف عليها، وتقريب وجهات النظر، ورفع المشاجرات اللفظيّة والاصطلاحيّة.

٤ ـ السعى الى فتح باب الاجتهاد في جميع المذاهب الفقهيّة.

٥ ـ المقارنة بين المباني وطريقه الاستنباط والاصطلاحات الأُصوليّة عند المذاهب الفقهيّة.

٦ ـ العناية بجميع الروايات المعتمد عليها من قبل المذاهب، والمقايسة فيما بينها وعرضها على القرآن.

٧ ـ نشر وتحليل الكتب الخلافيّة المتداولة، واختيار أفضل السُبُل لطرح هذه المسائل من جديد.

٨ ـ التعاون الفكريّ المشترك، والسعي من قبل علماء المذاهب للإجابة على المسائل الفقهيّة المستحدثة في مجالات الحياة البشريّة وحلّ ما أُشكِل منها.

٩ ـ الاهتمام بالمؤتمرات المرحليّة واللجان الفقهيّة الثابتة على مستوى العالم الإسلاميّ، ونشر بحوث هذه المؤتمرات.

١٠ ـ فتح باب المحاورات الفقهيّة البنّاءة بين العلماء والتجمّعات العلميّة في العالم الإسلاميّ.

سابعاً: في مجال أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وسلالة السادات:

١ ـ التأكيد على أنّ اتّفاق عامّة المسلمين على الحبّ والولاء لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ واعتبار مظلوميّتهم هي القاعدة القويّة لائتلاف الفرق الإسلاميّة.

٢ ـ متابعة المعالم والدلائل والنماذج البارزة لولاء أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في البلدان الإسلاميّة، وخصوصاً في مصر والسودان والمغرب، وفي شبه القارّة الهنديّة وإيران.

٣ ـ التأكيد على أنّ الاختلاف في وجهات النظر إنّما حدث في مقام القيادة السياسيّة والعلميّة لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، وليس في فضائلهم وطريقتهم الحقّة.

٤ ـ تقييم النظريّة المشهورة لآية الله البروجردي القائله بأنّ: «المصلحة هي التأكيد على القيادة العلمية لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، وعلى حديث الثقلين»، دون القيادة السياسيّة الّتي هي في ذمّة التأريخ. فهل وجهة النظر هذه تتلاءم مع وجهة نظر الجمهوريّة الإسلاميّة القائمة على التبنّي لنظريّة ولاية الفقيه أم لا؟

٥ ـ إنّ بُغضَ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ أمر مردود، بل هو كفر عند غالبيّة المسلمين، فهل سبب النجاة هو حبّهم فحسب؟ أم هو موالاتهم بالمعنى الخاصّ عند الإماميّة؟

٦ ـ التنبيه على عمق الأواصر النَّسَبية بين أهل البيت ـ عليهم السلام ـ والصحابة والعلاقة العاطفيّة بينهم.

٧ ـ ملاحظة أنّ الأسماء الخاصّة بأهل البيت ـ عليهم السلام ـ هي أكثر شيوعاً بين المسلمين من أسماء بقيّة الصحابة والخلفاء.

٨ ـ الاهتمام بمعرفة سلالة السادة من آل الرسول ـ صلّى ألله عليه وآله ـ في العالم الإسلامي، وجمع المعلومات حول أنسابهم، وإحياء مسألة نقابات الأشراف الّتي أصبحت في طيّ النسيان.

٩ ـ الانتباه الى أنّ طرق الصوفيّة الرائجة عند أهل السنّة ـ وهي كثيرة جدّاً ـ يرجع أصلها ـ حسب اعتقادهم ـ الى أهل البيت عليهم السلام، وأنّ ولاء أتباع هذه الطرق لأهل البيت شيء واضح، والملاك عندهم في قبول وترجيح شيخ الطريقة هو انتسابه للإمام الحسن، أو الإمام الحسين عليهما السلام، أو لكليهما.

١٠ ـ ملاحظة أنّ الكتب الكثيرة في فضائل أهل البيت عليهم السلام ـ والتي أُلّفت من قبل علماء أهل السنّة ـ تدلّ على حسن اعتقاد هؤلاء وولائهم لآل البيت عليهم السلام.

١١ ـ ملاحظة أنّ المراقد والمزارات الخاصّة بأهل البيت عليهم السلام ـ رغم كثرتها وانتشارها في شرق العالم الإسلاميّ وغربه ـ تتمتّع باحترامٍ وتقديسٍ خاصٍّ عند جميع المسلمين، وخصوصاً في مصر وسورية والعراق.

١٢ ـ ملاحظة أنّ بعض أهل السنّة يُحيون كلّ عامٍ مراسم العزاء في اليوم العاشر من المحرّم ويشتركون فيها كإخوانهم الشيعة على السواء، ويعتبرون مأساة كربلاء كارثةً إسلاميّةً كبرى حلّت بالمسلمين.

ثامناً: في مجال الصحابة والتابعين:

١ ـ من المسلَّم به أنّ الحوادث التأريخيّة الّتي وقعت في صدر الإسلام أصبحت تمتاز برؤىً مختلفةٍ من قبل الفرق الإسلاميّة بالنسبة للصحابة والتابعين، وهي من أكبر المشاكل الّتي واجهت وتواجه الوحدة الإسلاميّة والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة في الماضي والحاضر.

٢ ـ في هذا المجال يجب اختيار الأُسلوب الحكيم عند التعرّض للصحابة والتابعين: كي لا تظهر ولا تُثار الاختلافات والعداوات، ولا تُخدش عواطف الآخرين، وهذا الأمر يحتاج الى جهود ومساعي العلماء الأفاضل، وهو أُمنية جميع المصلحين في العالم الإسلاميّ.

٣ ـ إنّ الآيات القرآنيّة وفقراتٍ من كتاب «نهج البلاغة» إذا أُخِذَتا معياراً حياديّاً فإنّهما ستساعدان كثيراً في هذا الأمر.

٤ ـ يمكن تبنّي الأساليب والطرق الصالحة الّتي اتّبعها علماء المسلمين كقدوةٍ حسنةٍ في هذا السبيل، فمن علماء الشيعة: الشيخ الطوسيّ، والشيخ الطَبرَسيّ قديماً، والسيّد شرف الدين، وآيه الله البروجرديّ، والسيّد محسن الأمين، والشّيخ كاشف الغطاء، والسيّد الإمام الخمينيّ ـ رحمهم الله ـ في العصر الحاضر. ومن علماء أهل السنّة: شيوخ الأزهر: الشيخ سليم البشريّ، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت رحمهم الله، وكذا جميع مؤسّسي وحماة (دار التقريب) من علماء المسلمين.

تاسعاً: في مجال السياسة والحكومة:

١ ـ إنّ الدافع السياسيّ كان له أثر كبير في إيجاد وتغذية وتنمية الخلافات بين المسلمين، ولكن مع وجود النقاط السلبيّة فهناك نقاط إيجابيّة في تأريخ الإسلام يجب الإشادة بها.

٢ ـ إنّ منهج عليٍّ ـ عليه السلام ـ ومعاملته مع الخلفاء قبله يجب أن يُدرس ويُحلّل تحليلاً دقيقاً ويُعمل به، وهذا المنهج مبيّن في كتب التأريخ، وكتاب نهج البلاغة، وكذا طريقة ومنهج الأئمّة الآخرين من أهل البيت عليهم السلام.

٣ ـ دراسة وتحليل سيرة السلف الصالح من التابعين وعلماء الإسلام، والملوك، والوزراء، والقضاة المسلمين من مختلف المذاهب، الّذين أثبتوا نزاهتهم وأمانتهم وابتعادهم عن التعصّب المذهبيّ، وبذلوا جهودهم في سبيل المصلحة الإسلاميّة العامّة.

٤ ـ العناية بالكتب الّتي كتبها العلماء لأجل نصيحة وإصلاح الحكّام والملوك والوزراء من غير أهل مذهبهم، والّتي أشادوا فيها بأعمالهم الصالحة رغم اختلاف مذاهبهم.

٥ ـ إكرام الحكومات الشيعيّة والسنّيّة الّتي بنت علاقاتٍ حسنةً فيما بينها في

الماضي، وإدانة الطرق والأساليب العدائيّة الّتي سادت بينهم، وخصوصاً العلاقات بين الخلفاء العثمانيّين والصفويّين، وّالتي تركت آثارها السلبيّة لحدّ الآن.

٦ ـ الانتباه الى الدور المهمّ الّذي قامت به الحكومات في تغيير المذاهب في المناطق الّتي كانت تحت سيطرتها، وهذا التغيير ـ الّذي كان يأخذ في بعض الأحيان طابع العنف والخشونة ـ ترك آثاراً سيّئةً بعد ذلك.

٧ ـ ضرورة إبعاد المذاهب عن آثار سياسات تلك الحكومات، وحصر الخلافات المذهبيّة في الإطار العلميّ القائم على الدليل والبرهان والاجتهاد فحسب.

٨ ـ الالتفات الى مسألة مناصرة ومؤازرة علماء الشيعة والسنّة للحكومات الإسلاميّة في الماضي مقابل أعداء الإسلام كلّما استوجب الأمر ذلك، لاسيّما مواجهتهم معاً للاستعمار الغربيّ والثقافات الاستعمارية المدمّرة خلال القرنين الأخيرين.

٩ ـ دعم المؤتمرات والاتّفاقيّات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة الّتي عقدتها الدول والحكومات الإسلاميّة، والّتي أُريد من ورائها المصلحة الإسلاميّة العامّة.

١٠ ـ السعي الى إيجاد جبهةٍ ساسيّةٍ متّحدةٍ بين المسلمين مقابل الأجانب وأعداء الإسلام.

١١ ـ السعي الى تنمية الوعي السياسيّ والثقافيّ للمسلمين، وتبيين الأضرار الناشئة من اختلاف المسلمين على مدى التأريخ الإسلاميّ، وتقديم وإظهار نماذج واضحةٍ للوحدة السياسيّة في العالم الإسلاميّ.

١٢ ـ السعي الى تجديد الحياةالسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة للإسلام، وتثبيت الأنظمة الإسلاميّة، وتطبيق الأحكام السياسيّة الإسلاميّة في الأقطار والشعوب الإسلاميّة عامّة.

عاشراً: في مجال الثقافة والتراث:

١ ـ اعتبار التراث العلميّ والثقافيّ للمذاهب الإسلاميّة تراثاً إسلاميّاً عاماً، واعتباره (ثروةً وملكاً) ومفخرةً للأُمّة الإسلاميّة جمعاء.

٢ ـ الحفـاظ التامّ على دور الكتب والمخطوطات الإسلاميّة في شرق العالم الإسلاميّ وغربه، وكذلك إحياء ما اندثر من الآثار المهمّة من المساجد والمدارس ودور تحفيظ القرآن والتكايا، وما الىٰ ذلك في نطاق جميع المذاهب الإسلاميّة المعترف بها.

٣ ـ اعتبار الأدب والفنّ والشعر في جميع اللغات الإسلاميّة تراثاً إسلاميّاً عامّاً.

٤ ـ الحفاظ على اللغات الإسلاميّة بما فيها من المفاهيم والمصطلحات والتعابير كتراثٍ إسلاميٍّ، واعتبار اللغة العربيّة اللغة الأمّ لتلك اللغات.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربّ العالمين.

قال الرسول الاكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ: « يقال لصاحب القرآن: أقرأ وارقَ ورتّل كما كنت ترتّل في الدنيا، فإنّ منزلك عند آخر آية تقرأها » /كنز العمال ٦: ٢١٦

التلفيق والأخذ بالرخص وحكمهما

سماحة الشيخ محمد علي التسخيري

الأخذ بالرخص وحكمه

معنى الأخذ بالرخص :

تطلق الرخصة في قبال العزيمة، ويراد بها كما قيل: ما شرّعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلّف في حالاتٍ خاصّة تقتضي هذا التخفيف في قبال العزيمه (وهي: ما شرّعه الله أصالةً من الأحكام العامّة الّتي لا تختصّ بحالٍ دون حالٍ، ولا بمكلّفٍ دون مكلّف)[1].

ولاريب في أنّ المراد من الرخصة في هذا البحث لا يركز على هذا المعنىٰ: ذلك أنّ المقصود هنا من العزيمة هو: الحكم المجعول للشيء بعنوانه الأوّليّ. أمّا الرخصة: فهي الحكم المجعول للشيء بعنوانه الثانويّ «كما في حالة الاضطرار، والإكراه».

وهذا اصطلاح أُصوليّ لا يحمل عليه ما جاء في الحديث النبويّ الشريف: «إنّ الله يحبّ أن تؤتىٰ رخصه كما يحبّ أن تؤتىٰ عزائمه»[2]، أو ما جاء عن الإمام محمّد بن

---

(١) أُصول الفقه المقارن للسيّد الحيكم، نقلاً عن علم أُصول الفقه لخلّاف: ١٣٨.

(٢) مسند أحمد: باب ٢: ١٠٨.

عليّ الجواد عليهاالسّلام : «إنّ الله يغضب على من لا يقبل رخصته»[1]. وإنّما المتبادر منها في الفهم العرفيّ: الأحكام غير الإلزاميّة في قبال الأحكام الإلزاميّة، وهذا هو المقصود من أكثر التعبيرات الواردة في الروايات وإن كان البعض منها يشير بقرينةٍ ما الى الأحكام الثانويّة في قبال الأحكام الأوّليّة. وعلى أيّ حالٍ، فلاريب في أنّ المراد هنا هو: المعنىٰ العرفيّ.

يقول الألبانيّ: (لا يخفىٰ أنّ المراد بالرخصة في هذا الباب هو: المعنىٰ العامّ، وهو ما رخّص الله العبد فيما يخفّف عنه، وهذا أعمّ ممّا اصطلح عليه الاُصوليّون من التعريف والتقسيم، فيشمل ما يُستباح مع قيام المحرّم، وما انتقل من تشديدٍ الى تخفيفٍ وتيسيرٍ ترفيهاً وتوسعةً عن الضعفاء فضلاً عن أصحاب المعاذير، فكلّ تخفيفٍ يقابل تشديداً فهو رخصة شرّعها الله لأربابها كما شرّع العزائم لأصحابها)[2].

والمقصود من مصطلح الأخذ بالرخص أو تتبّع الرخص ليس مايتبادر لأوّل وهلةٍ وهو العمل بالرخصة الشرعيّة في مواردها، فهذا أمر لا يختلف عليه أحد، بل هو ممّا يحبّه الشارع ويندب اليه، وربّما كان ترك العمل به ـ أحياناً ـ حراماً كما في الترخيص في الإفطار بالسفر، واذا صحّ أن نطلق عليه «رخصةً» فإنّه يحرم الصوم فيه على رأي بعض المذاهب: كالمذهب الإماميّ مثلاً. بل المقصود به هنا:هو استعراض الفتاوىٰ في الموارد المختلفة،واتّباع تلك التي تخلو من عنصر الإلزام في محاولةٍ من المكلّف للجمع بين أمرين:

الأوّل: الالتزام بالإطار الشرعيّ والفرار من المعصية.

الثاني: تسهيل الأمر على نفسه الى أقصىٰ ما يمكن بملاحظة أيّ الفتاوىٰ أخفّ وأسهل فيتّبعها في مختلف الموارد.

---

(١) سفينة البحار ١: ١٧ (مصطلح رخص).

(٢) عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق: ١١٤.

متى يمكن تصوّر النزاع

والحقيقة هي: أنّ مسألة تتبّع الرخص إنّما تتمّ في إطار عمليّةٍ أوسع منها هي: عمليّة «التلفيق بين الفتاوى»؛ذلك أنّ التلفيق قد يتمّ بين حكمين إلزاميّين أيضاً، بل وربّما جلب على المكلّف مؤونةً أكبر نميل نفسه اليها، فيتّبع هذا المنهج لإلزام نفسه بها، أو ربّما كانت الفتويان منسجمتين في التعبير عن خطٍّ واحدٍ، كما سيأتي في فوائد التلفيق إن شاء الله تعالىٰ.

إذن فلسنا أمام عمليّتين متطابقتين، على أنّه لا معنىٰ لتصوّر التلفيق من قبل المجتهد. إذ لاريب في أنّ المجتهد عندما يصل الى تحديد مواقفه من المواضيع على ضوء استنباطاته فإنّما يجب عليه العمل بما توصّل اليه، ولا يجوز له ـ حينئذٍ ـ اتّباع رأي الآخرين، وإنّما يمكن تصوّر التلفيق، وبالتالي تتبّع رخص الفتاوىٰ من قبل غير المجتهدين، ولا يتمّ هذا إلّا اذا قلنا بجواز التقليد. ولم نلتفت لما قيل في عدم جوازه من قبل الحشويّة وغيرهم، ومع جواز التقليد فإنّ مسألتنا هذه لا تتصوّر اذا قلنا بلزوم تقليد الأعلم بكلّ شروطه دون منافسٍ، وحينئذٍ فلا مجال للرجوع الى غيره،ولا معنىٰ ـ حينئذٍ ـ للتلفيق وتتبّع الرخص.

أمّا مجال القيام بذلك فهو: فيما اذا لم نقل بضرورة تقليد الأعلم أيّاً كان، أو توفّر هناك فردان أو أكثر مع التساوي في المرتبة العليا «الأعلميّة» فالمجال واسع لهذه المسألة[1].

فلنَسِر إذن مع مقدّمات الموضوع حتّىٰ نصل الى المقصود.

---

(١) ربّما يقال: بأنّه يمكن تصوّر التلفيق مع القول بانحصار الرجوع الى الأعلم فيما لو علم باختلاف المجتهدين في الفتوىٰ، أمّا لو لم يعلم بالوفاق أو الاختلاف فهو مخيّر بينهما. إلّا أنّه يقال: إنّ مفروض المسألة هو ما لو علم باختلافهما فهو يتّبع الفتوىٰ المرخّصة دون الملزمة.

الاجتهاد والتقليد في الفروع، ومعرفة التشريع

إنّ الاجتهاد اذا فسّرناه بعمليّة استفراغ الوسع لاستنباط الأحكام الشرعيّة أو الوظائف العمليّة ـ شرعيّةً أو عقليّةً ـ من أدلّتهاالتفصيليّة، أو أنّه عملية إرجاع الفروع الى الأُصول المعتمدة شرعاً، أو ما يقرب من هذه المعاني دونما نظرٍ الى الاجتهاد-بمعنى: العلم بالآراء الظنّيّة غير المعتبرة كذلك فإنّا لا نجدنا بحاجةٍ للحديث مفصّلاً عن لزومه ـ باستمرارٍ ـ بعد وضوح قيام التسريعة بوضعه انسجاماً مع خلودها، والاجتهاد واجب كفائيّ ـ بلا ريبٍ ـ حفاظاً على أحكام الإسلام من الاندراس والضياع، حيث حثّت الشريعة على تحصيل العلوم الشرعيّة. قال تعالىٰ: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

والآية واضحة في الوجوب الكفائيّ للاجتهاد، دون العينيّ منه ـ وهو ما نُسب الى علماء حلب ـ بالإضافة الى ما في الواجب العينيّ من عسرٍ عظيمٍ. وكذلك قيام السيرة في الرجوع الى فتوىٰ الأصحاب والرواة.

أمّا التقليد:فجوازه لغير المجتهدين يكاد يكون بديهةً، حتّىٰ عبّر صاحب «كفاية الأُصول» أنّها: حالة فطريّة جبلّيّة[2]. وقد قامت عليه السيرة العقلائيّة، وهذه هي حالة المجتمعات في صدر الإسلام ممّا يحقّق الإمضاء الشرعيّ لهذه الحالة. وهناك أدلّة من النصوص القرآنيّة والنبويّة على ذلك.

عدم جواز رجوع المجتهد الى رأي غيره

وإذا حصل الباحث على رتبة الاجتهاد لم يجز له الرجوع الى غيره؛ وذلك لما

---

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) كفاية الأُصول ٢: ٣٥٩.

أفاده الشيخ الأنصاريّ ـ رحمه الله ـ في رسالته الموضوعة في الاجتهاد والتقليد، من دعوىٰ الاتّفاق على عدم الجواز؛لانصراف الإطلاقات الدالّة على جواز التقليد عمّن له ملكة الاجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكّن من تحصيل العلم بها.

وقد فصل المحقّق القمّيّ صاحب «القوانين المحكمة» بين القادر على أعمال الملكـة وغير القادر، فأجاز للثاني أن يقلّد غيره، فقال: (ودليل المانع للمجتهد من التقليد مطلقاً وجـوب العمـل بظنّه اذا كان له طريق اليه إجماعاً، خرج العامّيّ بالدليل، وبقي الباقي، وفيه منع الإجماع فيما نحن فيه، ومنع التمكّن من الظنّ مع ضيق الوقت، فظهر أنّ الأقوىٰ الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به)[1].

ويقول السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ معلّقاً على كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله: (وما أفاده ـ قدّس سرّه ـ هو الصحيح؛ وذلك لأنّ الأحكام الواقعيّة قد تنجّزت على من له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجماليّ، أو بقيام الحجج والأمارات عليها في محلّها، وهو يتمكّن من تحصيل العلم بتلك الطرق، إذاً لابدّ له من الخروج عن عهدة التكاليف المتنجّزة في حقّه، ولا يكفي في ذلك أن يقلّد الغير، إذ لا يترتّب عليه الجزم بالامتـال)[2].

والظاهر أنّ بناء العقلاء في مجال رجوع الجاهل الى العالم يشمل حالة المجتهد الّـذي يمنعه مانع من الاستنباط: كضيق الوقت وغيره، ويتجلّىٰ هذا بشكلٍ أكثر وضوحاً فيما لو افترضنا وجود مساحةٍ كبرىٰ لم يستطع استنباطها بعد.

اعتبار الأعلمية في المقلَّد

والمـــراد بالأعلميّة هو: أن يكـــون صاحبهـا أقـوىٰ من غيره في مجالات

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ، «الاجتهاد والتقليد»: ٣٠.

(٢) القوانين المحكمة ٢: ١٦٣.

الاستنباط[1]، وهذا الشرط هو المشهور بين علماء الشيعة، وخصوصاً في العصور الأخيره[2]، وهو مذهب أحمد، وابن سريج، والقفّال من أصحاب الشافعيّ، وجماعةٍ من الأُصوليّين، وقد اختاره الغزاليّ[3] كما نقل عن محمّد بن الحسن[4].

وقد ذهب جماعة من علماء الإماميّة ممّن تأخر عن الشهيد الثاني الى عدم الاشتراط[5]، وليس لنا في هذا المقام إلاّ الإشارة الى بعض الأدلّة،ويُترك البحث المفصّل الى محلّه.

وقد استدلّ لعدم اشتراط الرجوع الى الأعلم حتّىٰ في حالة العلم بالخلاف بينه وبين غيره بوجوه:

منها: التمسّك بإطلاق الأدلّة الواردة في جواز الرجوع الى الفقيه، بل قد يُقال: إنّ الغالب فيمن كان الناس يرجعون اليهم عدم الأعلميّة، مع العلم باختلاف الفتاوىٰ، بل شكّل هذا سيرةً عامّة ًعبر القرون منذ صدر الإسلام.

ومنها: أنّ هذا الأمر متعسِّر جدّاً.

ومنها: بناء العقلاء.

ومنها: تطابق الصحابة وإجماعهم على ذلك. وقد نوقش في هذه الأدلّة:

أمّا الأوّل: فلأن محلّ الكلام هو ما علم بالمخالفة بين العالِم والأعلم، ونحن

---

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦٥٩. نقلاً عن إحكام الأحكام للآمديّ ٣: ١٧٣. ويقول صاحب العروة: (المراد من الأعلم: من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطّلاعاً لنظائره وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار. والحاصل: أن يكون أجود استنباطاً).

(٢) يقول صاحب المعالم ابن الشهيد الثاني: ص٣٨٨: (وإن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعضٍ تعيّن عليه تقليده، وهو قول الأصحاب الّذين وصل الينا كلامهم، وحجّتهم عليه: أنّ الثقة بقول الأعلم أقرب وأوكد، ويُحكىٰ عن بعض الناس القول: التخيير).

(٣) المستصفىٰ ٢: ١٢٥.

(٤) عمدة التحقيق: ٥٤.

(٥) مستمسك العروة الوثقىٰ ١: ٢٦.

لا نعلم أنّ الرجوع كان في هذه الصورة لتكون الروايات نصّاً في ذلك، فلا يبقىٰ إلّا الإطلاق، والإطلاق لا يشمل المتعارضين؛ لأنّ شموله لهما يستلزم الجمع بين الضدّين أو النقيضين، ولا مجال للقول بالتخيير باعتبار أنّ رفع اليد عن إطلاق الدليلين المتعارضين أولىٰ من رفع اليد عن أصليهما؛ وذلك: أنّ الدليلين هنا ـ كما يقول السيّد الخوئيّ رحمه الله ـ: ليس لهما نصّ وظاهر، بل دلالتهما بالظهور والإطلاق،فلا مناص من الحكم بتساقطهما بعد أن لم يمكن الجمع العرفيّ بينهما وقد نوقشت الأدلّة الباقية بإزائهما.

وقد استدلّ لوجوب الرجوع الى الأعلم بأدلّة:

الدليل الأوّل: أنّ مشروعيّة التقليد إنّما تمّ إثباتها بالكتاب والسنّة أو بالسيرة.

أمّا المطلقات الشرعيّة فهي لا تشمل المتعارضين وهو موردنا، إذ نتحدّث في حالة ما اذا علمنا بالتنافي بين فتوىٰ العالم وفتوىٰ الأعلم.

وأمّا السيرة العقلائيّة فهي تجري علىٰ الرجوع للأعلم عند العلم بالمخالفة وهي ممضاة، واذا سقطت فتوىٰ غير الأعلم عن الحجّيّة تعيّن الرجوع الى الأعلم بعد أن علمنا بعدم وجوب الاحتياط؛ لأنّه غير ميسور. وقد اعتمد المرحوم السيّد الخوئيّ هذا الوجه لوحده على الظاهر[1].

وربّما يناقش في هذا الاستدلال بما سنذكره عند طرح مسألة التبعيض من: أنّه يمكن تصوّر شمول الإطلاق للفتويَين المتعارضَين، علىٰ أنّنا لا نعلم بوجود سيرةٍ عقلائيّةٍ ممضاةٍ في هذا المجال بعد أن وجدنا العقلاء يرجعون الى المتخصّصين، «خصوصاً المتقاربين منهم» مع علمهم إجمالاً بوجود تخالفٍ بينهم وبين مَن هم أشدّ منهم تخصّصاً باعتباراتٍ منها: موضوع التسهيل من جهةٍ، والاحتمال العقلائيّ بمطابقة الواقع وإن كانوا يرجّحون ذلك.

---

(١) التنقيح، كتاب الاجتهاد والتقليد تقريرات الغرويّ: ١٤٢.

وبتعبيرٍ آخر: ليس هناك علم بالإلزام العقلائيّ بالرجوع الى الأعلم مع كون الطرف الآخر حائزاً للشروط المطلوبة[1]. ونحن نتحدّث في مجالٍ تشريعيٍّ عُلم فيه أنّ الاجتهاد هو: طريق شرعيّ مقبول، وهو متوفّر في كليهما حسب الفرض، فلا معنىً لتشبيه المورد بمجالات التردّد الفرديّ بين المتخصّصين في الأُمور الخطيرة كما نراه عادةً في كتابات العلماء، على أنّنا لا نعلم بالإمضاء الشرعيّ، وخصوصاً اذا لاحظنا هذه السيرة المتشرعيّة العامّة في الرجوع الى الصحابة أيّاً منهم، أو الرجوع الى العلماء من أتباع الأئمّة دونما نكيرٍ، ودونما منعٍ معتبرٍ من مثل هذه الظاهرة المتّسعة في عرض الزمان وطوله، بل كان الأئمّة يرجعون الى العلماء دونما اشتراطٍ للأعلميّة[2]، على أنّ مسألة العسر تبدو صحّتها يوماً بعد يومٍ، خصوصاً مع افتراض سعة المساحة الإسلاميّة، وتكاثر العلماء الى حدٍّ كبيرٍ، والإسلام ينظر للأُمور بنظرته العامّة الشاملة، وذلك يتّضح بالخصوص اذا لاحظنا التصوير الذي نقلناه عن صاحب العروة عن الأعلميّة.

ومن المناسب أن ننقل ما ذكره العلّامة الكبير النجفيّ في هذا الصدد، إذ يقول:

---

(١) يطرح الإمام الخمينيّ ـ كما في «تهذيب الأُصول» ٢: ٥٥٠ ـ هذه الفكرة فيقول: (ثُمّ إنّه ينبغي البحث عن بناء العقلاء في تقديم رأي الأعلم بالمخالفة إجمالاً أو تفصيلاً هل على نحو اللزوم أو من باب حُسن الاحتياط؟) لا يبعد الثاني؛ لكون الرأيين واجدين للملاك وشرائط الحجّيّة والأماريّة. ولكنّه يعود فيناقش ما طرحه باعتبار أنّ أمر الشرع عظيم لا نُتسامح فيه.

(٢) وتشهد لذلك روايات كثيرة يرجع فيها الإمام ـ عليه السلام ـ الى محمد بن مسلم الثقفيّ، وأبي بصير، ويونس بن عبد الرحمن، ومعاذ بن مسلم وأمثالهم دونما ملاحظةٍ لهذا الشرط. ولا معنىً للقول: بأن الإمام كان يعلم أنّهم لا يختلفون في الفتوى، بل يمكن ادّعاء القطع باختلافهم جرياً على طبيعة الحال، وكمثالٍ لذلك ننقل عن معجم الرجال للسيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ ١: ٩٦ نقلاً عن المرحوم الكشّيّ في باب فضل الرواية والحديث، الرواية التالية:

«عن جعفر بن وهب قال: حدثني أحمد بن حاتم عن ماهوية قال: كتبت اليه ـ يعني: أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما، فاعتمدا في دينكما على كبيرٍ في حبّنا، وكلّ كثير التقدّم في أمرنا، فإنّهم كافوكما ان شاء الله تعالى».

إنّما الكلام في نُوّاب الغيبة بالنسبة الى المرافعة الى المفضول منهم وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه، والظاهر الجواز؛ لإطلاق أدلّة النصب المقتضي حجّيّة الجميع على جميع الناس، وللسيرة المستمرّة في الإفتاء والاستفتاء منهم في الفضيلة. ودعوىٰ الرجحان بظنّ الأفضل يدفعها، مع إمكان منعها في كثيرٍ من الأفراد المنجبر نظر المفضول فيها في زمانه بالموافقة للأفضل في الأزمنة السابقة وبغيرها.

إنّه لا دليل ـ عقلاً ونقلاً ـ في وجوب العمل بهذا الرجحان في خصوص المسألة، إذ لعلّ الرجحان في أصل سرعيّة الرجوع الى المفضول وإن كان الظنّ في خصوص المسألة بفتوى الفاضل أقوىٰ، نحو: سهادة العدلين.

ومع فرض عدم المانع عقلاً فإطلاق أدلّة النصب بحاله، ونفوذ حكمه في خصوص الواقعة يستلزم حجّيّة ظنّه في كلّيّها، وأنّه من الحقّ والقسط والعدل، وما أنزل الله فيجوز الرجوع اليه تقليداً أيضاً.

بل لعلّ أصل تأهّل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرىٰ قبض الأفضل من القطعيّات الّتي لا ينبغي الوسوسة فيها، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهره في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور، لا الأفضل منهم، وإلّا وجب القول: انظروا الى الأفضل منكم، لا «رجل منكم» كما هو واضح بأدنىٰ تأمّل. ومع ذلك يعلم: أنّ نصوص الترجيح أجنبيّة عمّا نحن فيه من المرافعة ابتداءاً،أو التقليد لذلك مع العلم بالخلاف وعدمه، ومن الغريب اعتماد الأصحاب عليها في إثبات هذا المطلب، حتّىٰ أنّ بعضاً منهم جعل مقتضاها ذلك مع العلم بالخلاف الذي هو عن جماعةٍ دعوىٰ الإجماع على تقديمه ـ حينئذٍ ـ لا مطلقاً، فجنح الى التفصيل في المسألة بذلك.

وأغرب من ذلك الاستناد الى الإجماع المحكيّ عن المرتضىٰ في ظاهر الذريعة، والمحقّق الثاني في صريح حواشي الجهاد من الشرائع على وجوب الترافع ابتداءاً الى الأفضل وتقليده، بل ربّما ظهر من بعضهم «المفضول لا ولاية له أصلاً مع وجود

الأفضل، ضرورة عدم إجماعٍ نافع» في أمثال هذه المسائل، بل لعلّه العكس، فإنّ الأئمّة ـ عليهم السلام ـ مع وجودهم كانوا يأمرون الناس بالرجوع الى أصحابهم: من أمثال:زرارة، ومحمد بن مسلم،وأبي بصير، وغيرهم،ورسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ أعطى القضاء بعض أصحابه مع حضور أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ الذي هو أقضاهم.

قال في الدروس: (لو حضر الإمام في بقعةٍ وتُحُوكم اليه فله ردّ الحكم الى غيره إجماعاً) على أنّه لم نتحقّق الإجماع عن المحقّق الثاني، وإجماع المرتضى مبنيّ على مسألة تقليد المفضول الإمامة العظمى مع وجود الأفضل.

وأخيراً يقول: (فيجوز ـ حينئذٍ ـ نصبه والترافع اليه وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه)[1].

ويقول المرحوم الحرّ العامليّ ـ وهو أخباريّ ـ في معرض ردّه على الأُصوليّين: (إنّه ـ أي: القول بالتقليد ـ يستلزم وجوب معرفة المقلّد بأنّ الذي يقلّده مجتهد مطلق، ولا سبيل له الى ذلك كما لا يخفى، فيلزم تكليف بما لا يطيق، وكذلك تكليفه بمعرفة الأعلم بين المجتهدين مع التعدّد)[2].

يقول صاحب كتاب ولاية الفقيه: (وللقائل بعدم الاعتبار «للأعلميّة» أن يستدلّ باستقرار السيرة في زمان النبيّ والأئمّة ـ عليهم السّلام ـ على الرجوع والإرجاع الى آحاد الصحابة من غير لحاظ الأعلميّة، مع وضوح اختلافهم في الفضيلة)[3].

---

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤٦.

(٢) الفوائد الطوسيّة للشيخ الحرّ العاملي: ٤١١.

(٣) ولاية الفقيه ٢: ١٧٩، ورغم أنّه يتحدّث في باب القضاء إلّا أنّ عبارته كعبارة صاحب الجواهر ـ رحمه الله ـ تشمل باب الفتوى أيضاً وإن كانت عبارة صاحب الجواهر أصرح، وهي تؤكّد على حالة العلم بالخلاف أيضاً.

ويقول الفاضل التوني ـ رحمه الله المتوفّىٰ سنة (١٠٧١ هـ) ـ في الوافية: (والتقليد: وهو قبول قول من يجوز عليه الخطأ[1] من غير حجّةٍ ولا دليل. ويعتبر في المفتي الذي يُستفتىٰ منه ـ بعد الشرائط المذكورة، على النحو المذكور ـ أن يكون مؤمناً، ثقةً)[2] ولم يتعرّض مطلقاً لشرط الأعلميّة.

الدليل الثاني: ممّا استدلّوا به على وجوب الرجوع الى الأعلم: دليل الإجماع، وهذا الاستدلال باطل على أيّ نحوٍ فسّرنا الإجماع، فسواء أردنا به اتّفاق الآراء أو أردنا به الاتّفاق الكاسف عن رأي المعصوم فإنّه هنا غير تامٍّ بعد وضوح عدم اتّفاق الآراء فيه، بل ربّما يدّعىٰ الاتّفاق على عدمه في بعض العصور، وكذلك وضوح عدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام.

الدليل الثالث: بعض الروايات:

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة[3] الدالّة على تقديم حكم الأفقه، ولكنّها واردة في مقام القضاء، لا الفتوىٰ.

ومنها: ما جاء في عهد الإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ لمالك الأشتر «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك»[4]، وهي أيضاً في باب القضاء.

ومنها: ما في كتاب الاختصاص من قوله صلّى الله عليه وآله: «إنّ الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها، فمَن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة»[5].

ولكنّها مرسلة بالإضافة الى أنّها تتحدّث عن مجال الولاية والحكومة.

---

(١) لإخراج المعصوم، وهذا التعريف هو: ما نصّ عليه الغزاليّ في المستصفىٰ ٢. ٣٨٧.

(٢) الوافيه، الطبعة الحديثه بقم. ٢٩٩

(٣) وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٤) نهج البلاغه ٤ ٣٠ طبعة بيروت.

(٥) بحار الأنوار عن الاختصاص ٢ : ١١٠.

ومنها: ما جاء عن الإمام محمّد بن عليّ الجواد من قوله لعمّه: «يا عمّ، إنّه لعظيم عندالله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لِمَ تفتِ عبادي بما لم تعلم وفي الاُمّة مَن هو أعلم منك»، وهي مرسلة لا يحتجّ بها، بالإضافة الى تركيزها على عدم علم المفتي.

الدليل الرابع: أنّ فتوىٰ الأعلم أقرب الى الواقع، فلا مناص من الأخذ بها.

وأجاب عنها السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ بأنّ الأقربيّة: إن اُريد منها أنّ فتواه بالفعل أقرب فهذا لا نسلّمه، وإن اُريد: أنّ من سأنِ فتاواه أن تكون أقرب قلنا: الأقربية الطبعيّة لم تجعل ملاكاً للتقليد، ولا لوجوبه[1].

الدليل الخامس: هو الرجوع الى الأصل العقليّ في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير (بين الأعلم وغيره). ولكن بعد أن تمّ لدينا الدليل الاجتهاديّ (السيرة) فإنّه ليس هناك مجال للرجوع الى الأصل العقليّ في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، باعتبار مالَه من رتبةٍ متأخّرةٍ. والغريب أنّ البعض من العلماء رجعوا اليه مباشرةً، وقبل منافشة أيٍّ من الأدلّة الاجتهاديّة المُدّعاة على أنّ في كون إنتاج هذا الأصل هو التعيين للأعلم ـ مثلاً ـ كلاماً لا مجال للتفصيل فيه[2].

وعلى أيٍّ حالٍ فقد قلنا: إنّ المشهور شهرةً عظيمةً بين المتأخّرين من علماء الإماميّة هو القول بالاشتراط[3].

حكم التبعيض والتلفيق

ونقصد بالتلفيق: عدم التقيّد بفتوىٰ مجتهدٍ واحدٍ، والرجوع في مقام العمل الى

---

(١) التنقيح: ١٤٧.

(٢) يراجع بحوث المرحوم الشهيد الصدر في كتابه (دروس في علم الأُصول) الحلقة الثالثة، الجزء الأوّل: ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٣) كما أنّ هذا هو رأي أكثريّة أعضاء مجمع فقه أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بمدينة قم.

فتوىٰ أكثر من واحدٍ، سواء كان ذلك في العمل المركّب الارتباطيّ أو في الأعمال المستقلّة عن بعضها.

وقد عرّفه الألبانيّ بأنّه: (هو الإتيان بكيفيّةٍ لا يقول بها مجتهد) وذلك بأن يلفّق في قضيّةٍ واحدةٍ بين قولين أو أكثر يتولّد منها حقيقة مركّبة لا يقول بها أحد، كمن توضّأ فمسح بعض شعر رأسه ـ مقلّداً للإمام الشافعيّ ـ وبعد الوضوء مسّ أجنبيّةً ـ مقلّداً للإمام أبي حنيفة ـ فإنّ وضوءه على هذه الهيئة حقيقة مركّبة لم يقل بها كلٌّ من الإمامين[1].

ومن الواضح أنّه يتحدّث عن عملٍ واحدٍ في هذا المثال، دون أن يكون التلفيق في الأجزاء الارتباطيّة، وإنّما قلّد فرداً في جزء الوضوء، وآخر في عدم ناقضيّة مسّ الأجنبيّة، ومن الطبيعيّ أنّ القائل بجواز التلفيق في عملٍ مركّبٍ ارتباطيٍّ يقول به من باب الأولىٰ في أعمالٍ مستقلّة.

وقد عُبِّر عن عملية التلفيق هذه في كتب الفقه الإماميّ «بالتبعيض»، وهو ما أرجحه باعتبار ما في مصطلح التلفيق من إيحاءاتٍ سلبيّة.

يقول المرحوم اليزديّ في (العروة الوثقىٰ)المسألة ٣٣ : (اذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلِّد تقليد أيّهما شاء، ويجوز التبعيض في المسائل).

يقول في المسألة ٦٥: (في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء، كما يجوز له التبعيض حتّىٰ في أحكام العمل الواحد، حتّىٰ أنّه لو كان ـ مثلاً ـ فتوىٰ أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع وفتوىٰ الآخر بالعكس يجوز أن يقلِّد الأوّل في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة).

ويقول الإمام الخمينيّ «قدّس سره»: (اذا كان المجتهدان متساويين في العلم

---

(١) عمدة التحقيق: ٩١.

يتخيّر العاميّ في الرجوع الى أيّهما، كما يجوز له التبعيض في المسائل، يأخذ بعضها من أحدهما وبعضها من الآخر)[1].

الآراء في المسألة وتاريخها

حاول الشيخ الألبانيّ استعراض جملةٍ من الآراء، فأكّد على أنّ التلفيق وإن لم يكن في عصره ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ باعتباره من العوارض الّتي لا يمكن وجودها حين التبليغ والتشريع ولكنّه كان سارياً في عصر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فقد كان المرء يستفتي بعضهم في مسألةٍ، ثمّ يستفتي غيره في غيرها، ولم ينقل عن أحدٍ منهم قوله بوجوب مراعاة أحكام مذهب من قلّده، ولم يؤثر ذلك عن الأئمّة الأربعة وغيرهم من المجتهدين، بل نقل عنهم ما يشير الى خلاف ذلك.

ويستطرد فيقول: (فظهر من هذا: أن أخذ المستفتي في عهد السلف بقول أحد علماء الصحابة في مسألةٍ وأخذه بقول غيره من الصحابة أو التابعين في مسألةٍ ثانيةٍ لا يقال له تلفيق ولو أدّىٰ الى تركّب حقيقةٍ لم يقل بها المفتيان، بل هو من قبيل تداخل أقوال المفتين بعضها في بعضٍ تداخلاً طبيعيّاً غير ملحوظٍ ولا مقصودٍ، كتداخل اللغات بعضها ببعضٍ في لسان العرب)[2]. وهكذا اعتبر طرح مسألة التلفيق بهذا النحو أمراً مستحدثاً.

ونقل عن العلّامة الكواكبيّ في كتابه (أُمّ القرىٰ) الإنكار على منكري جواز التلفيق، وقوله: (والحال ليس ما يسمّوه التلفيق إلّا عين التقليد). وأضاف: (وكلّ مقلّدٍ عاجز طبعاً عن الترجيح بين مراتب المجتهدين، فبناءً عليه يجوز له أن يقلّد في كلّ مسألةٍ دينيّةٍ مجتهداً ما ـ ويضيف ـ: وهل يتوهّم مسلم أنّ أبا حنيفة كان يمتنع أن يأتّم

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٦.

(٢) عمدة التحقيق: ٩٤.

ثمّ نقـل عن ابن تيميّة ما ملخّصـه: (إنّ تكليف العـامّيّ بتقليد الأعلم في الأحكام فيه حرج وتضييق، ثمّ مازال عوامّ كلّ عصرٍ يقلّد أحدهم لهذا المجتهد في مسألةٍ، وللآخر في أُخرىٰ، ولثالثٍ في ثالثةٍ، وكذلك الى ما لا يحصىٰ، ولم ينقل إنكار ذلك عليهم، ولم يُؤمَروا بتحرّي الأعلم والأفضل في نظرهم).

ثمّ إنّه استند الى ما هو الشائع من: أنّه لا يجب التزام مذهبٍ معيّنٍ، وهكذا استمرّ في تأييد هذا المنحىٰ بنقل مختلف الأقوال.

ومن المنـاسب أن ننقـل هنـا نصّاً للشيخ عبد العليّ الأنصاريّ في «فواتح الـرحمـوت في شرح مسلّم النبوت» لابن عبد الشكور، إذ يقول: (وقيل: لا يجب الاستمرار، ويصحّ الانتقال، وهذا هـو الحقّ الّذي ينبغي أن يؤمن به ويعتقد به، لكن لا ينبغي أن يكون الانتقال للتلهّي، فإنّ التلهّي حرام قطعاً، في التمذهب كان أو في غيره، إذ لا واجب إلّا ما أوجبه الله تعالىٰ، والحكم له، ولم يوجب على أحدٍ أن يتمذهب بمذهب رجلٍ من الأئمّة، فإيجابه تشريع جديد، ولك أن تستدلّ عليه بأنّ اختلاف العلماء رحمة بالنصّ، وترفيه في حقّ الخلق).

أمّا الإماميّة: فرغم أنّنا نقلنا عن إمامٍ كبيرٍ من فقهائهم جواز التبعيض ـ وهو منقول عن غيره أيضاً ـ إلّا أنّه لم يكن معروفاً لديهم، باعتبار: مشهوريّة فتوىٰ ضرورة تقليد الأعلم شهرةً عظيمةً، وقلّة الموارد الّتي يعلم فيها بالتساوي في المرتبة العلميّة حتّىٰ يطرح مثل هذا الموضوع.

وعلى أيّ حالٍ، فالمهمّ: هو الاستدلال للأمر والرجوع الى أدلّة الاجتهاد والتقليد لمعـرفـة الحقّ في البين، أمّا الأقوال: فإنّما يُستأنس بها اذا لم تصل الى حدّ الإجماع الكاشف عن نظر الشارع.

رأي المرحوم السيّد الحكيم«قدّس سره»:

يقول الإمام الحكيم في مستمسكه في ذيل المسألة (٣٣) من مسائل (العروة الوثقىٰ) ما يلي: (قد عرفت أنّه مع اختلاف المجتهدين في الفتوىٰ تسقط إطلاقات أدلّة الحجّيّة عن المرجعيّة، وينحصر المرجع بالإجماع، فمشروعيّة التبعيض تتوقّف على عموم الإجماع على التخيير بينهما لصورة التبعيض، ولم يتّضح عموم الإجماع، ولم أقف عاجلاً على من ادّعاه، بل يظهر من بعض أدلّة المانعين عن العدول في غير المسألةـالّتي قد قلّد فيهاـالمنع عن التبعيض، فراجع كلماتهم، ومثلها: دعوىٰ السيرة عليه في عصر المعصومين عليهم السلام، فالتبعيض إذاً لا يخلو من إشكال.

نعم، بناءً على كون التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معّينٍ لا مانع من التبعيض لإطلاق أدلّة الحجّيّة)[1].

وقد وضّح هذا في موضعٍ آخر، فقال ما ملخّصه: إنّ التقليد هو العمل اعتماداً على رأي الغير، فإن اتّفق المجتهدون أمكن تقليدهم جميعاً، ولا يشترط التعيين. وإن اختلفوا امتنع أن يكون الجميع حجّةً؛ للتكاذب الموجب للتناقض، ولا واحد معّين؛ لأنّه بلا مرجّحٍ، ولا التساقط؛ لأنّه خلاف الإجماع والسيرة، فالحجّة ما يختاره وهو الالتزام، فالالتزام مقدّمة للتقليد، لا عينه[2].

وذكر في ذيل المسألة (٦٥) من (العروة الوثقىٰ): إنّه قد يشكل في العمل الواحد الارتباطيّ الّذي تمّ العمل فيه بفتويين، فهو أمر تخالفه الفتويان معاً. وأجاب: إنّنا بعد البناء على جواز التبعيض لا تقدح مخالفة كلّ مجتهدٍ على حدةٍ في غير مورد التقليد لهم. وأضاف:

(فإن قلت: المجتهد المفتي بعدم وجوب جلسة الاستراحة إنّما يُفتي بذلك في

---

(١) مستمسك العروة الوثقىٰ ١: ٦٢.

(٢) نفس المصدر: ١١ ـ ١٣.

الصلاة المشتملة على التسبيحات الثلاث، كما أنّ المفتي بالاقتصار على تسبيحةٍ واحدةٍ إنّما يُفتي بذلك فيما اشتمل على جلسة الاستراحة فترك جلسة الاستراحة والاقتصار على تسبيحةٍ واحدةٍ ليس عملاً بفتوى المجتهدين ولو على نحو الانضمام.

قلت: الارتباط بين الأجزاء في الثبوت والسقوط لا يلازم الارتباط بينهما في الفتوى).

فالمرحوم السيّد الحكيم لا يجد هذا إشكالاً، وإنّما الإشكال في نظره هو: سقوط الأدلّة عن شمول الفتويين للمتعارضين من المجتهدين المتساويين،ولا إجماع أو سيرة تشملهـا فتمنحها الحجّيّة. وهذا المعنى يمكن إسراؤه الى حالة ما لو أفتينا بعدم اشتراط الأعلميّة في التقليد وتعارضت فتويا العالِمَين. إلاّ أنّنا حتّى لو قبلنا مبناه في أنّ التقليد هو العمل وليس الالتزام بالعمل أمكننا أن نقول بشمول الأدلّة لحالتي التعارض بين الفتويين، من باب ما أشرنا اليه من السيرة الجارية في كلّ العصور الأولى على الرجوع الى المجتهدين والإرجاع اليهم، وطبيعيّ أنّ ذلك كان يتمّ مع العلم بالمخالفة بينهم، الأمر الذي يقرّر الشمول لهذا المورد أيضاً.

رأي المرحوم السيّد الخوئيّ «قدّس سره» :

يرى السيّد ـ رحمه‌الله ـ أنّ التقليد هوالاستناد الى رأي الغير في مقام العمل، مستنداً في ذلك الى أنّه الّذي تؤكّده اللغة وما يتبادر من الأخبار[1].

وعندما يعالج ـ رحمه الله ـ مسألة المجتهدَين المتساويين المختلفين في الفتوى وموضع شمول أدلّة الحجّيّة لكلتا الفتويين يؤكّد أنّ التخيير بينهما ـ رغم أنّه المعروف بين الأصحـاب ـ مرفـوض. فالإطلاقات لا يمكنها أن تشمل المتعارضين ، والسيرة العقلائيّة الجارية على التخيير بينهما غير ثابتةٍ، بل العقلاء يعتمدون الاحتياط، وسيرة

(١) التنقيح ـ الاجتهاد والتقليد ـ تقريرات المرزا الغرويّ : ٧٧ ـ ٨١.

المتشرّعة لم يحرز كونها متّصلةً بزمان الشارع، والإجماع منقول بخبر الواحد، ولا يمكننا الاعتماد عليه من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرىٰ فإنّها مسألة مستحدثة لم يتعرّض لها الفقهاء في كلماتهم.

هذا وقد قلنا بإمكان ادّعاء السيرة المتشرّعيّة، بل القطع بها لمن يلاحظ هذه الحالة الشائعة في كلّ العصور، وخصوصاً في عصر صدر الإسلام. علىٰ أنّه من الممكن أن نتصوّر شمول أدلّة الحجّيّة للفتويين المتعارضين، لا من باب اعتبار المكلّف عالماً بمضمون الفتويين معاً ليلزم منه الجمع بين الضدّين أو النقيضين، بل من باب الجامع بين الفتويين، ولا مانع من تعلّق الشوق المولويّ بأحد فردين يحقّق كلّ منهما غرضه، أو يقال: إنّ مصلحة التسهيل على المكلّفين بإرجاعهم الى المجتهدين ـ رغم العلم باختلافهم ـ تولّد شوقاً إجماليّاً لعمل المكلّفين بأحد الفتاوىٰ الّتي تمّت من خلال عمليّةٍ مشروعةٍ، ولا نجد في هذا ضيراً ومخالفةً لأيِّ أمرٍ عقليّ.

فقد توجد الدولة ـ مثلاً ـ مراكز متنوّعةً لتصدير الأوامر، وهي تعلم أنّ اجتهادات هذه المراكز قد تختلف في تفسيرها للقوانين واكتشاف مرادات الحاكم، إلّا أنّها تتغاضىٰ عن ما يحدث نتيجةَ ذلك من مخالفاتٍ غير مقصودةٍ تحقيقاً للمصلحة العليا، وهي تطبيق قوانينها الى أقصىٰ حدٍّ ممكنٍ، ولكي يتوضّح هذا الأمر لنلاحظ إمكان أنْ يصرِّح الحاكم بهذا الموضوع، دونما إحساسٍ بأيِّ نقصٍ أو مشكلةٍ في تقبّل ذلك.

أمّا لغة الاحتياط فقد لانجد لها مجالاً في كثيرٍ من الأحوال القانونيّة العامّة، خصوصاً اذا لاحظنا الأمر على الصعيد البشريّ العامّ.

وقد أشار السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ في نهاية بحثه هنا الى: أنّنا نتصوّر جعل الحجّيّة لكلٍّ منهما مشروطاً بالأخذ به، وهو أمر معقول ثبوتاً، إلّا أنّه ناقش فيه إثباتاً بأنّ الأدلّة جعلت الحجّيّة لفتوىٰ الفقيه دون تقييدٍ بعنصر الالتزام بها.

وهنا نقول بإمكان أن يدّعي أحد بأنّه رغم عدم التقييد بالالتزام في الموارد

العاديّة فقد يمكن أن يدّعي أنّ الفهم العرفيّ الّذي يواجه حالة التخالف بين الموردين يلجأ الى هذا التقييد.

ويتوضّح هذا الفهم العرفيّ عندما نلاحظ ما جاء في الأخبار الدالّة على التوسعة في الخبرين المتعارضين، وأنّ المكلّف له أن يأخذ بأيّهما شاء من باب التسليم طبعاً اذا تغاضينا عن ما في سندها وعمّمنا دلالتها لغير الروايتين المتعارضتين،بل حتّىٰ لو لم نعمّم ولم تتمّ أسنادها فإنّها تكشف عن حالةٍ عرفيّةٍ في الفهم.

وعلى أيّ حالٍ، فقد يقال: إنّ القائلين بأنّ التقليد هو الالتزام لا يواجهون هذه المشكلة، وفيهم من أمثال صاحب الكفاية ـ رحمة الله عليه ـ وصاحب العروة حيث يقول: (التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معيّنٍ وإن لم يعمل بعد).

إلّا أنّه قد يقال هنا: إنّ الملحوظ في البين هو الطريقيّة حتّىٰ على رأي هؤلاء، وليس المراد أخذ الالتزام بنفسه موضوعاً حتّىٰ يمكن أن تشمله الإطلاقات.

ثمّ إنّه على رأي غالب علماء المذاهب الأربعة لابدّ من الصيرورة الى جواز التلفيق أو التبعيض بعد أن لم يشترطوا الأعلميّة من جهةٍ، وبعد أن اعتبروا أنّها جميعاً موصلة الى الحقّ، ولم نعثر على حجّةٍ قويّةٍ للقائلين برفض التبعيض.

ثمّ إنّ السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ في ذيل هذا البحث فرق بين حالتين: حالة عدم العلم باختلاف الفتويين، وحالة العلم بالاختلاف في مجال العمل بهما في عملٍ مركّبٍ واحدٍ ارتباطيٍّ، فأجازها في الاُولى ولم يجزها في الثانيّة، حتّى على تقدير التعميم في الدليل باعتبار أنّ صحّة الأجزاء الارتباطيّة ارتباطيّة أيضاً، فاذا أتىٰ بجزءٍ طِبق فتوىً واحتمل بطلان ما أتىٰ به واقعاً وأتىٰ بالجزء الآخر طبق فتوىٰ الآخر واحتمل البطلان فهو يشكّ في صحّة صلاته، ولا حجّة معتبرة لديه في صحّتها، ولا يفتي أيٌّ من المجتهدين بصحّتها، فلابدّ من الإعادة، وهو معنىٰ البطلان.

والظاهر أنّ ما قاله المرحوم السيّد الحكيم أمتن في البين. ولم نستطع تبيّن الفرق بين الحالتين بالنسبة لهذا المورد.

تتبع الرخص

لقد قلنا: إنّ هذه المسألة فرع لمسألة التلفيق، فاذا تمّ ما قيل في جوازه كان هناك مجال للحديث عن موضوع تتبّع الرخص.

يقـول صاحب فواتـح الرحموت: (ويتخرّج منه ـ أي: ممّا ذكر أنّه لا يجب الاستمـرار على مذهبٍ ـ جواز اتّبـاعه رخص المذاهب. قال في فتح القدير: لعلّ المانعين للانتقال إنّما منعوا لئلّا يتتبّع أحد رخص المذاهب. وقال هو رحمه الله تعالىٰ: ولا يمنع منه مانع شرعيّ، إذْ للإنسان أن يسلك الأخفّ عليه اذا كان له اليه سبيل بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم)[1].

وأضـاف صاحب الفواتح: (لكن لابدّ أن لا يكون اتّباع الرخص للتلهّي: كعمل حنفيٍّ بالشطرنج على رأي الشافعي قصداً الى اللهو، وكشافعيٍّ شرب المثلّث للتلهيّ به، ولعلّ هذا حرام بالإجماع؛ لأنّ التلهيّ حرام بالنصوص القاطعة)[2].

فما هو الموقف من هذه الحالة

إنّ مقتضىٰ جواز التلفيق جواز اتّباع الرخص حتّىٰ ولو كان ذلك عن قصدٍ، فما الداعي الذي دعا بعض العلماء الى رفضه؟ ما يمكن أن يذكر من دوّاعي الرفض هو:

أوّلاً: أنّ فتح هذا الباب يؤدّي الى التحلّل، فالإنسان ميّال لتخفيف أعباء التكاليف، فإذا ما تتبّع الرخص فَقَدَ صفة المؤمن الملتزم.

ثانياً: أنّه يؤدّي الى التحايل على الشرع، وفتح منافذٍ لتطبيق الحرام بالتركيب

---

(١) حاشية المستصفىٰ للغزاليّ ٢: ٤٠٦ طبعة دار صادر.

(٢) العروة الوثقىٰ، المسألة الثامنة من أبواب التقليد: ٤ من طبعة المكتبة العلميّة بطهران.

بين ترخيصين مثلاً.

ثالثاً: أنّه يؤدّي الى مخالفة حكم الحاكم الشرعيّ.

رابعاً: أنّه يؤدّي الى المضرّة والمفسدة.

خامساً: أنّه يؤدّي إجمالاً الى حالةٍ مقطوعٍ بفسادها وحرمتها.

سادساً: تفسيق متتبّع الرخص على المرسل على ما جاء عن الإمام أحمد في روايةٍ عنه.

سابعاً: أنّه لا ينسجم مع حصر المذاهب بالمذاهب الأربعة والإجماع على لزوم اتّباع أحدها بمفرده، ومن الجدير بالذكر أنّ ما جاء في الأمر السابع أمر غريب جدّاً. فإنّ تتبّع الرخص لا يتنافى في نفسه مع حصر المذاهب، ولا إجماع على لزوم اتّباع أحد المذاهب الأربعة بمفرده، بل ليس هناك إجماع على لزوم حصر المذاهب بالأربعة على أنّ كلّ الدواعي الّتي دعت الى حصرها لا تجد لها ما يبرّرها إن قبلْنا أنّها كانت مبرّرةً سابقاً، وهذا ما نرفضه أيضاً كما رفضه الكثير من العلماء والمحقّقين[1].

والذي أعتقده: أنّ هذه الدوافع المذكورة توجد بنحو الإجمال في بعض الحالات، الأمر الذي دفع العلماء الى تحريم أصل هذا التتبّع من باب سدّ الذرائع وتحريم مقدّمة الحرام، بل أنّ بعض هذه الدواعي والموانع يشكّل دليلاً ـ لو تحقّق ـ على ردِّ كلّ الموارد، وهو ما ذكر في الداعي الخامس، حيث يتشكّل علم إجماليّ يمنع من العمل بأطرافه.

والحقّ هو: أنّنا لا نستطيع أن نغلق باباً ينسجم مع القواعد الشرعيّة ـ لو تمّت ـ لمجرّد أنّه أمر يسهل فيه التحايل،أو قد يؤدّي الى المفسدة،أو مخالفة الحكم الشرعيّ إلّا اذا غلبت هذه الأُمور عليه وبشكلٍ استثنائيّ.

والحقيقة هي: أنّه يقلّ من يتتبّع الرخص شخصيّاً وبقصد التلهيّ، ودعنا عن

(١) يمكن الرجوع هنا الى ما كتبه أُستاذنا السيّد محمّد تقيّ الحكيم في «أُصول الفقه المقارن»: ٥٩٩.

الشعراء وقصص القاصّين، فالباب مفتوح بنفسه...

بعض الفوائد التي تتصور لانفتاح باب التبعيض والاستفادة من الرخص

ما يمكن أن يُذكر هنا من الفوائد لانفتاحه يمكن تصويره بما يلي:

أوّلاً: ليس لنا أن نغلق باباً للتسهيل تفتحه القواعد، فلماذا نمنع فرداً يستطيع الاستفادة من رخصة مذهبٍ يعترف بشرعيّته إجمالاً؟ وربّما كانت هناك حالات تؤثّر فيها هذه الرخصة أثراً كثيراً كما في أمور الزواج والطلاق مثلاً.

ثانياً: قد يتطلّب التخطيط لبرنامجٍ إسلاميٍ موحّدٍ لتنظيم شؤون جانبٍ حياتيٍّ اللجوء الى فتوىً معيّنةٍ ـ ولا نُصِرّ على كونها ترخيصيّةً ـ تنسجم مع المصلحة العامّة، وتشكّل مع غيرها مجموعةً متكاملةً، وهو ما يُسمّىٰ أحياناً بـ «الدافع الذاتيّ في انتقاء الفتوىٰ»، وهذا ما يمكن أن يطرح ـ مثلاً ـ في مسألة توحيد أوائل الشهور القمرية، أو مسألة عدم الاعتبار بطلاق الغضبان وغيرها.

ثالثاً: ربّما يجد الباحث المسلم ـ لكي يكتشف مذهباً حياتيّاً: كالمذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ، أو المذهب الاجتماعيّ ـ فتاوىٰ منسجمةً مع بعضها لدىٰ مفتين متعدّدين، لكنّها تُشكّل وجهاً واحداً لخطٍّ عامٍّ، فإنّه يستطيع أن يطرح ذلك الخطّ كصورةٍ اجتهاديّةٍ عن المذهب المذكور.

وهذا ما فعله المرحوم الشهيد الصدر ـ رضوان الله عليه، وهو من كبار المجتهدين ـ في كتابه «اقتصادنا»، فقال مبرّراً ذلك: «إنّ اكتشاف المذهب الاقتصاديّ يتمّ خلال عمليّة اجتهادٍ في فهم النصوص وتنسيقها، والتوفيق بين مدلولاتها في اطّرادٍ واحدٍ، وعرفنا أنّ الاجتهاد يختلف ويتنوّع تبعاً لاختلاف المجتهدين في طريقة فهمهم للنصوص، وعلاجهم للتناقضات الّتي قد تبدو بين بعضها والبعض الآخر، وفي القواعد والمناهج العامّة للتفكير الفقهيّ الّتي يتبنّونها، كما عرفنا أيضاً أنّ الاجتهاد يتمتّع بصفةٍ

شرعيّةٍ وطابعٍ إسلاميٍّ ما دام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدّد معالمها ضمن إطار الكتاب والسنّة، ووفقاً للشروط العامّة الّتي لا يجوز اجتيازها...

وينتج عن ذلك كلّه: ازدياد ذخيرتنا بالنسبة الى الاقتصاد الإسلاميّ، ووجود صورٍ عديدةٍ له، كلّها شرعيّ وكلّها إسلاميّ، ومن الممكن ـ حينئذٍ ـ أن نتخيّر في كلّ مجالٍ أقوى العناصر الّتي نجدها في تلك الصورة، وأقدرها على معالجة مشاكل الحياة، وتحقيق الأهداف العليا للإسلام، وهذا مجال اختيارٍ ذاتيّ يملك الباحث فيه حرّيّته ورأيه) ويضيف:

(إنّ ممارسة هذا المجال الذاتيّ ومنح الممارس حقّاً في الاختيار ضمن الإطار العامّ للاجتهاد في التشريعة قد يكون أحياناً شرطاً ضروريّاً من الناحية الفنّيّة لعمليّة الاكتشاف).

ويضيف متسائلاً: (هل من الضروريّ أن يعكس لنا اجتهاد كلّ واحدٍ من المجتهدين ـ بما يتضمّن من أحكامٍ ـ مذهباً اقتصادياً وأُسساً موحّدةً منسجمةً مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها؟).

ونجيب على هذا السؤال بالنفي؛ لأنّ الاجتهاد الّذي يقوم على أساسه استنتاج تلك الأحكام معرّض للخطأ، ومادام كذلك فمن الجائز أن يضمّ اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعيّاً غريباً على واقع الإسلام. ولهذا يجب أن نفصل بين واقع التشريع الإسلاميّ ـ كما جاء به النبيّ صلّى الله عليه وآله ـ وبين الصورة الاجتهاديّة كما يرسمها مجتهد معيّن)[1].

وهكذا نقول: بأنّ فتح باب التبعيض وحتّى باب اتّباع الرخص ـ ولكن بشكلٍ يُبعده عن الابتذال ـ أمر مرغوب فيه، والله العالم.

---

(١) اقتصادنا ٢: ٣٨٠.

نظرية الحق بين الشريعة والقانون

الدكتور عبد السلام العبادي

أستاذ كلية الحقوق ـ عمان

المطلب الاول :
معنى الحق في اللغة وفي الإصطلاح الفقهي

الحقّ في اللغة: مصدر حقّ الشيء يحقّ اذا ثبُت ووجب...فأصلُ معناه ـ لغةً ـ الثبوتُ والوجوب، لذا أُطلق في اللغة علىٰ أشياء كثيرةٍ فيها هذا المعنىٰ.

فقد بيّن الفيروزآباديّ في القاموس المحيط: أنّ الحقّ يطلق في اللغة علىٰ المال والملك والموجود الثابت، ومعنىٰ حقّ الأمر: وجب ووقع بلا شكّ[1].

وبيّن الزَمَخشريّ في أساس البلاغة: أنّ معنىٰ حقّ اللهُ الأمرَ حقّاً: أثبته وأوجبه[2].

وفي لسان العرب: الحَقُّ: نقيضُ الباطل. ثمّ استعرض ابنُ منظور استعمالاتٍ لغويّةً عديدةً تدور علىٰ معاني الثبوت والوجوب والإحكام والتصحيح واليقين والصدق[3].

---

(١) القاموس المحيط ١: ٣٢١.

(٢) أساس البلاغة: ١٨٧.

(٣) لسان العرب ١٠: ٤٩ ـ ٥٢.

تعالىٰ: هو الحقّ.

الثاني: يقال للموجود بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك يقال: فعل الله تعالىٰ كلّه حقّ نحو قولنا: الموت حقّ، والبعث حقّ...

الثالث: الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنّة والنار حقّ.

الرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الّذي يجب...الخ)[1] ثمّ أخذ في استعراض استعمالاتٍ للحقّ في القرآن الكريم تدور علىٰ معنىٰ: الثبات والوجود والوجوب .

أمّا في الاصطلاح الفقهيّ: فقد تعدّدت استعمالات الفقهاء للفظة الحقّ، أذكر أهمّها فيما يلي[2]:

أ ـ فهم قد يستعملونه بمعنىً عامٍّ شاملٍ يقصد به كلّ ما يثبت للشخص من ميزاتٍ أو مكناتٍ أو سلطاتٍ، سواء كان الثابت ماليّاً أم غير ماليّ، والحقّ بهذا المعنىٰ هو الّذي يهمّنا في هذه الدراسة.

ب ـ وهم قد يستعملونه في مقابلة الأعيان والمنافع المملوكة، ويريدون به: ما يثبت للأشخاص من مصالح بالاعتبار الشرعيّ، دون أن يكون لها وجودإلّا بهذا الاعتبار: كحقّ الشفعة، وحقّ الطلاق، وحقّ الحضانة وحقّ الولاية.

---

(١) بصائر ذوي التمييز ٢: ٤٨٤.

(٢) انظر الدكتور عبد الرزاق السنهوريّ، مصادر الفقه الإسلاميّ ١: ١٤ . والشيخ عليّ الخفيف، أحكام المعاملات الشرعيّة: ٢٨. والشيخ عيسوي أحمد عيسوي المدخل للفقه الإسلاميّ: ٣٠٦، ومحمّد سلام مدكور المدخل للفقه الإسلاميّ: ٤٢٣.

جـ ـ وهم قد يلاحظون المعنىٰ اللغويّ فقط، فيقولون: حقوق الدار، ويقصدون بذلك: ما يثبت للدار من مرافق: كحقّ التعلّي، وحقّ الشرب، وحقّ المسيل؛ لأنّها ثابتة للدار ولازمة لها. ويقولون: حقوق العقد ويقصدون بذلك: ما يتبع العقد من التزاماتٍ ومطالباتٍ تتّصل بتنفيذ حكمه، فعقد البيع حكمه نقل ملكيّة المبيع، وحقوقه: تسليم المبيع، ودفع الثمن، وأحكام تحمّل تبعة هلاك المبيع...الخ.

د ـ وقد يطلقون لفظة الحقّ مجازاً علىٰ غير الواجب؛ للحضّ عليه والترغيب في فعله، فيقولون: حقوق الجوار، ويقصدون بها: الأُمور الّتي حثّت عليها الشريعة في التعامل بين الجيران.

هـ ـ ويطلق لفظ الحقّ في اصطلاح الحنفيّة والزيديّة في مقابل الملك، عندما يكون هنالك اختصاص يسوّغ لصاحبه بعض التصرّفات علىٰ محلّه، دون أن يكون له التصرّف الكامل فيه.

فقد عرّف القابسيّ الحقَّ بهذا المعنىٰ بقوله: (وهو في عرف السرع: عبارة عمّا يختصّ به الإنسان انتفاعاً وارتفاقاً، لا تصرّفاً كاملاً: كطريق الدار، ومسيل الماء، والسرب، ومسارع الطريق، فانه قد ينتفع بمسيل مائه علىٰ سطح جاره وبطريق داره، ولو أراد أن يتصرّف بالتمليك فيه بيعاً أو هبةً أو نحوهما لا يمكنه ذلك)[1].

أمّا فقهاء الشافعيّة والمالكيّة والحنبليّة والإماميّة: فيطلقون علىٰ هذه العلاقة الشرعيّة الّتي تقوم بين الإنسان والشيء بحيث لا تعطيه سلطة التصرّف الكامل فيه اختصاصاً أو حقّ اختصاص[2].

وقد عرّف ابن رجبٍ في قواعده حقّ الاختصاص هذا بقوله: (هو عبارة عمّا يختصّ مستحقّه بالانتفاع به، ولا يملك أحد مزاحمته، وهو غير قابلٍ للشمول

---

(١) القابسيّ، الحاوي القدسيّ: و١٥ب.

(٢) انظر بالتفصيل الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ١٦٠ ـ ١٦٨.

والمعاوضات)[1]. والمقصود بقوله: غير قابلٍ للشمول ـ أي ـ: شمول جميع صنوف الانتفاع والتصرّف.

وقد ذهب عدد من الفقهاء المحدثين الىٰ القول: بأنّ فقهاء الشريعة الإسلاميّة لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً للحقّ بمعناه العامّ، وأنّه قد نقلت عنهم بعض تعاريف له قاصرةٍ عن تحديد معناه تحديداً دقيقاً، وبيّنوا أنّ ذلك قد يعود الىٰ أنّ فقهاء الشريعة القدامىٰ قد رأوا أنّ فكرة الحقّ معروفة لا تحتاج الىٰ تعريفٍ، مكتفين بوضوح معناه اللغويّ[2]. وقد نقل هؤلاء الفقهاء المحدثون عدداً من التعاريف، وبيّنوا ما يوجَّه اليها من نقد.

ومن التعاريف الّتي تدور علىٰ المعنىٰ اللغويّ تعريفه بأنّه (الموجود من كلّ وجهٍ وجوداً لا شكّ فيه)[3]. وتعريفه بأنّه (الثابت الّذي لا يسوغ إنكاره)[4].

وقد جاء في جامع العلوم الملّقب بدستور العلماء للأحمد نكريّ: (الحقّ في اللغة: الأمر الثابت الّذي لا يسوغ إنكاره...وفي اصطلاح أرباب المعاني هو: الحكم المطابق للواقع، ويطلق علىٰ الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علىٰ ذلك الحكم، ويقابله الباطل)[5].

ومن التعاريف الاُخرىٰ الّتي كانت محلّ نقدٍ:

أ ـ تعريف ابن نجيم في البحر الرائق بقوله: (والحقّ ما يستحقّه الرجل)، وتعريف الزيلعيّ في تبيّن الحقائق بقوله: (والحقّ ما استحقّ الإنسان). فهذان

---

(١) ابن رجب القواعد الفقهيّة: ١٩٢.

(٢) الدكتور محمّد فتحي الدريني، الحقّ ومدىٰ سلطة الدولة في تقييده: ١٨٣، والشيخ عليّ الخفيف، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ٢.

(٣) النسفيّ، شرح المنار (وحواشيه): ٨٨٦.

(٤) ممّن عرّفه بذلك: الفنريّ والقهستانيّ، وانظر أحمد فهمي أبو سنّة، النظريّات العامّة للمعاملات: ٥٠.

(٥) الأحمد نكريّ، دستور العلماء ٢: ٤٣، وانظر التهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٣٢٩.

التعريفان يكتنفهما الغموض لعموم لفظ «ما»، ولما يلزم فيهما من دور[1].

ب ـ وعرّفه الشيخ عبد الحليم اللكنويّ في حاشيته «قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار» قائلاً: (الحقّ الموجود والمراد هنا حكم يثبت). وقد انتُقِد هذا التعريف بأنّه غير قويم؛ لأنّ الحكم في اصطلاح الأُصوليّين هو خطاب الشارع...، وواضح أنّ الحقّ ليس الخطاب، إنّما هو أثر الخطاب، وإن أُريد بالحكم هنا اصطلاح الفقهاء ـ أي: أثر الخطاب ـ فالتعريف غير مانعٍ، لأنّ الأثر لا يقصر على ما جعله الشارع ثابتاً ولازماً، بل يشمل أيضاً ما جعله الشارع مباحاً، كما يشمل أيضاً الأحكام الوضعية، وبذا يكون هذا التعريف تعريفاً بالأعمّ، فكلّ حقٍ حكم، وليس كلّ حكمٍ حقّاً، فعلى ذلك يكون التعبير بلفظ «الحكم» مبهماً لا يبيّن حقيقة الحقّ وعناصره التي يجب أن يكشف عنها التعريف[2].

جـ ـ وعرّف القرافيّ في الفروق حقّ الله: بأنّه أمره ونهيه، أي: الخطاب نفسه، وحقّ العبد: بأنّه مصالحه[3]...ثمّ علّق على ذلك بقوله: (ما تقدّم من أنّ حقّ الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله ـ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ـ أنّه قال: «حقّ الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئاً»[4]. فيقضي أنّ حقّ الله تعالى على العباد نفس الفعل، لا الأمر به، وهو خلاف ما نقلته قبل هذا. والظاهر أنّ الحديث مؤوّل، وأنّه من باب إطلاق الأمر على متعلّقه الّذي هو الفعل.

وبالجملة: فظاهره معارض لما حرّره العلماء من حقّ الله تعالى، ولا يفهم من قولنا: الصلاة حقّ الله تعالى إلاّ أمره بها، إذ لو فرضنا أنّه غير مأمورٍ بها لم يصدق

---

(١) الدرينيّ، المرجع السابق: ١٨٤. الشيخ الخفيف، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ٢.

(٢) مصطفى الزرقاء، المدخل الى نظرية الالتزام العامّة في الفقه الإسلاميّ: ١٥. والدكتور الدرينيّ، الحقّ ومدى سلطة الدولة في تقييده: ١٨٧.

(٣) القرافيّ، الفروق ١: ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٤) الحديث أخرجه مسلم وأحمد والحاكم والبزّار وغيرهم، ومسلم،الصحيح بشرح النوويّ ١: ٢٣١، والهيثميّ، مجمع الزوائد ١:٥٠.

أنّها حقّ الله تعالىٰ، فنجزم بأنّ الحقّ هو نفس الأمر، لا الفعل، وما وقع من ذلك مؤوّل[1].

وقد منع ابن الشاطّ في حاشيته علىٰ الفروق[2] أن يطلق حقّ الله علىٰ أمره ونهيه، وبيّن: أنّ حقّ الله متعلّق أمره ونهيه، وهو عبادته. فحقّ الله: فعل الإنسان ليس غير. واستدل علىٰ هذا بدليلين:

الأوّل: ظاهر النصوص كقوله تعالىٰ: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلّا ليَعبُدُونِ﴾[3]، وقوله ـ صلّى الله عليه وسلم ـ: «حقّ الله علىٰ عباده: أن يعبدوه، لا يشركوا به شيئاً»، والعبادة فعل لا حكم.

الثاني: أنّ حقّ الله معناه: اللازم له علىٰ عباده، واللازم علىٰ العباد لابدّ أن يكون مكتسباً لهم، وكيف يصحّ أن يتعلّق الكسب بأمره وهو كلامه وهو صفته القديمة؟! فلابدّ أن يكون حقّ الله فعل الإنسان الّذي هو متعلّق الحكم، وليس الحكم نفسه؛ لأنّه خطاب الله، وهو قديم لا يمكن أن يكون حقّاً لله علىٰ العباد[4].

ويلاحظ أنّ الشاطبيّ في الموافقات قد بيّن: أنّ الأحكام الشرعيّة حقوق لله من جهة وجوب الإيمان بها، وشكر المنعم عليها، وعدم التلاعب بها، وأنّها من اختصاص الله وحده[5]، ومقتضىٰ كلام الشاطبيّ هذا: أنّه يجوز إطلاق الحقّ علىٰ حكم الله بمعنىٰ: أنّ علىٰ الناس الإيمان به حقّاً لله، والإيمان فعل مقدور للإنسان، لا بمعنىٰ الخطاب.

وعلىٰ هذا الفهم يمكن حمل تعريف الحقّ: بأنّه حكم يثبت. وهو المعنىٰ المتبادر

(١) القرافيّ، الفروق ١: ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٢) الشيخ أحمد أبو سنّة، النظريّات العامّة للمعاملات: ٥٥ حيث ذكر أنّ الّذي منع هو القرافيّ.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) ابن الشاطّ، الحاشية على الفروق للقرافيّ ١: ١٤٠ ـ ١٤٢، والشيخ محمّد عليّ حسين، تهذيب الفروق للقرافيّ ١: ١٥٧.

(٥) الشاطبيّ، الموافقات ١: ٣١٥ و٣٢١.

من قوله تعالىٰ: ﴿ولَوِ اتّبعَ الحقُّ أهواءَهم لَفَسَدَتِ السمٰواتُ والأرضُ ومَن فيهِنّ﴾[1].

ثمّ إنّ علماء الأُصول قد تعرّضوا في بحث الاجتهاد لمسألة: هل الحقّ عند الله تعالىٰ واحد أم متعدد؟ وأرادوا به: حكم الله، ومع ذلك فإنّ هذه التعاريف لا تُبرز ماهية الحقّ وتظلّ مبهمةً لا تصوّر معناه بطريقةٍ واضحةٍ بيّنة.

وقد وجدتُ أثناء بحثي في موضوع الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة[2] تعريفاً للحقّ لأحد فقهاء الشافعيّة الكبار وهو: القاضي حسين بن محمّد المروزيّ، المتوفّىٰ سنة (٤٦٢ هـ) في كتابه «طريقة الخلاف بين الشافعيّة والحنفيّة»، وهذا الكتاب مازال مخطوطاً في دار الكتب المصريّة، فقد جاء فيه: (والمعنيّ بالحقّ: اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعاً)[3].

وهذا التعريف له وزنه وقيمته العلميّة من عدّة نواحٍ:

أ ـ إنّه عرّف الحقّ بأنّه: اختصاص، وهو تعريف يبرز ماهية الحقّ؛ لأنّ الاختصاص جوهر كلّ حقٍّ، فلا وجود له إلّا بوجوب الاختصاص الّذي هو عبارة عن العلاقة الّتي تقوم بين الشخص والحقّ، بحيث يكون لهذا الشخص وحده الاستئثار بالسلطات والمكنات والصلاحيّات الثابتة شرعاً في هذه العلاقة لصاحبه في محلّه.

ب ـ إنّ تعريف الحقّ بأنّه «اختصاص» هو الّذي يكاد ينتهي اليه البحث القانونيّ بعد طول تخبّطٍ في معرفة ماهية الحقّ وقوامه[4].

---

(١) المؤمنون: ٧١.

(٢) كتاب الخلاف بين الشافعيّة والحنفيّة للقاضي ابن عليّ الحسين بن محمّد بن أحمد المروزيّ الشافعيّ، مخطوط بدار الكتب المصريّة برقم ١٥٢٣، فقه الشافعيّ.

(٣) القاضي حسين، طريقة الخلاف بين الحنفيّة والشافعيّة: و١٥٠ أ (مخطوط).

(٤) انظر تعريفات القانونيّين للحقّ للدكتور عبد السلام العباديّ. الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ١٠٣ ـ ١٠٦.

جـ ـ إنَّ وصف هذا الاختصاص بأنّه مظهر فيما يقصد له يبيّن أنّ طبيعة هذا الاختصاص تقوم علىٰ وجود آثارٍ وثمارٍ ونتائجَ يختصّ بها صاحب الحقّ، دون غيره في الأشياء الّتي شرّع الحقّ فيها والّتي قد تكون مادّيّةً أو معنويّةً كما سنرىٰ.

د ـ إنّه تعريف أحد فقهاء القرن الخامس الهجريّ، ممّا يدلّ علىٰ أنّ فقهاء الشريعة القدامىٰ قد قاموا بتعريف الحقّ تعريفاً صحيحاً.

وعرّف الإباضيّة الحقّ ـ كما في شرح النيل ـ بأنّه: ما لشيءٍ علىٰ آخر[1]، وقد ذكروا تحت فصل الحقوق: حقوق الوالدين علىٰ أولادهم، وحقوق الأولاد نحو والديهم، والحقوق التي بين الأرحام، وما يجب علىٰ وليّ اليتيم نحو اليتيم، وحقوق الجوار، وحقوق الضيافة، وحقوق المسلمين بعضهم علىٰ بعضٍ[2]، ممّا يدلّ علىٰ أنّهم يطلقونه علىٰ كلّ ما أثبته الشرع، وطلبه من الناس لمصلحة بعضهم علىٰ بعضٍ دون النظر الىٰ أنّ هذا الثبوت أو الطلب كان علىٰ سبيل اللزوم أو الترغيب.

وقد اهتمّ الفقهاء المحدثون بتعريف الحقّ وتعدّدت تعريفاتهم له. والناظر في هذه التعريفات أنّه يمكن تقسيمها الىٰ ثلاثة اتّجاهاتٍ:

الأوّل: تعريفه علىٰ أساس أنّه مصلحة ثابتة لصاحبه.

الثاني: تعريف الحقّ بأنّه اختصاص، أو علاقة اختصاصيّة بين صاحب الحقّ ومحلّه.

الثالث: تعريف الحقّ من منطلق معناه اللغويّ (الثبوت والوجوب).

وقد عرضت لهذه التعريفات وناقشتها في دراسةٍ مستقلّةٍ انتهيت فيها الىٰ تعريف الحقّ: بأنّه اختصاص ثابت في الشرع يقتضي سلطةً أو تكليفاً لله تعالىٰ علىٰ عباده أو الشخص علىٰ غيره[3]. فالحق علاقة شرعيّة بين صاحبه والشيء (محلّ الحقّ)

---

(١) شرح النيل ٢: ٥٨٢.

(٢) الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعة الإسلامية ١: ٩٨ ـ ١٠٣.

(٣) الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعه الإسلاميّة، ١: ٩٨ ـ ١٠٣.

طبيعتها تكون علىٰ استئثار صاحب الحقّ بموضوعه في محلّ الحقّ. وهذه العلاقة الاختصاصيّة لازمة لصاحب الحقّ علىٰ سبيل الوجوب.

وموضوع الحقّ: تارةً يكون سلطةً وتارةً يكون تكليفاً، والسلطة قد تكون علىٰ شخصٍ كما في حقّ الولاية علىٰ النفس، وقد تكون علىٰ شيءٍ معيّنٍ كما في حقّ الملكيّة، والتكليف: التزام وعهدة يقع علىٰ الإنسان، وهو قد يكون أداءً أو امتناعاً، والأداء قد يكون سخصياً كحقّ المستأجر علىٰ الأجير، وقد يكون ماليّاً كحقّ الدائن علىٰ المدين. والحقوق تثبت إمّا لله سبحانه أو للناس بعضهم علىٰ بعض. وسيأتي له مزيد إيضاحٍ عند الحديث عن أنواع الحقوق.

المطلب الثاني

طبيعة الحق في النظر الإسلامي :

بيّنت كثير من الآيات القرآنيّة الكريمة أنّ الله سبحانه وتعالىٰ هو المالك لهذا الكون بكلّ ما فيه من جمادٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ، فهو خالقه الّذي صوّره وأبدعه، وهو بالتالي الحاكم فيه بما يشاء...من هنا يكثر في القرآن الكريم التعقيب علىٰ الأحكام والأوامر والنواهي بأنّ «لله ما في السموات وما في الأرض»، وبأنّ «لله مُلْكُ السمواتِ والأرض»؛ وذلك لتقرير أنّ مالك السموات والأرض له وحده حقّ تنظيم ما يملك، والحكم فيه بما يشاء، والتصرّف فيه بما يريد، فله سبحانه وحده التشريع للناس بما تقتضيه حكمته، والأمر والحكم في هذا الكون بما يشاء.

وقد شاءت حكمته ـ جلّ وعلا ـ أن لا يشرّع للناس إلّا ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة. قال تعالىٰ: **﴿ونزّلْنا عَلَيْك الكتابَ تِبْياناً لِكُلّ شَيْءٍ وهُدَىً ورحمةً وبُشْرىٰ لِلمسلِمينَ﴾**[1]، وقال سبحانه: **﴿وما أرسلناكَ إلّا رَحْمَةً**

(١) النحل: ٨٩.

للعَالَمِينَ﴾[1]، وقال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتابَ والمِيزانَ لِيَقومَ النَّاسُ بالقِسْطِ﴾[2].

وقد اقتضت حكمةالله سبحانه وتعالىٰ أن يستخلف الناسَ في الأرض، قال تعالىٰ: ﴿وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]، وأن يُسخِّرَ لهم ما في السموات وما في الأرض من نِعَم، قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَوا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمواتِ وما فِي الأَرْضِ وأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وبَاطِنَةً﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾[5].

لقد أوضحت الآيات الكريمة: أنّ المال الّذي بين أيدي الناس هو مال الله سبحانه استخلفهم فيه، ومنحهم إيّاه، وخوّلهم الانتفاع به والاستمتاع بطيّباته ومظاهر زينته وجماله، فهم ليسوا مُلّاكاً أصليّين له، ولا أصحاب حقٍّ طبيعيٍّ في تملّكه، بل هو هبة وتفضّل ونعمة منه سبحانه، ومن هنا جاء قول أبي زيدٍ الدبوسيّ: (الملك نعمة علّقت بأسباب مشروعة)[6].

ومن الآيات الكريمة الواضحة في هذا: قوله تعالىٰ: ﴿وأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فيه﴾[7]، وقوله سبحانه: ﴿وآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتاكُمْ﴾[8]. قال القرطبيّ[9] ـ عند تفسير الآية الأُولىٰ ـ: (إنّها دليل علىٰ أنّ أصل الملك لله سبحانه،

---

(١) الأنبياء: ١٠٧.

(٢) الحديد. ٢٥

(٣) البقرة: ٣٠.

(٤) لقمان: ٢٠.

(٥) الأعراف: ١٠.

(٦) أبو زيدٍ الدبوسيّ، تقويم أُصول الفقه: ٧٤.

(٧) الحديد: ٧.

(٨) النور: ٣٣.

(٩) القرطبيّ، الجامع لتفسير آيات الأحكام ١٧: ٢٣٨.

وإنّ العبد ليس له فيه إلّا التصرّف الّذي يُرضي الله، فيثيبه علىٰ ذلك الجنّة، فمن أنفق منها في حقوق الله وهان عليه الإنفاق منها ـ كما يهون علىٰ الرجل النفقة من مال غيره اذا أذن له فيه ـ كان له الثواب الجزيل والأجر العظيم). ثمّ قال: (وهذا يدلّ علىٰ أنّها ليست بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلّا بمنزلة النوّاب والوكلاء، فاغتنموا الفرصة فيها بإقامة الحقّ قبل أن تُزال عنكم الىٰ مَن بَعدكم)[1].

وهذا الاستخلاف الإلٰهيّ للإنسان علىٰ الأرض ليس استخلافاً دائماً، بل محدوداً بحدودٍ وضعها الله سبحانه وتعالىٰ عندما قدّر آجال الناس، وأنّ الدنيا زائلة لا محالة.... كما أنّ هذا الاستخلاف ليس استخلافاً مطلقاً، بل بيّنت الشريعة أُصوله وقواعده، فلم يترك أمر الناس علىٰ هذه الأرض فوضىً دون تنظيمٍ ، فهو مقيّد بقيودٍ شرّعها الله سبحانه حدّدت مداه وكيفيّته، ووضّحت طريقة الانتفاع والتمتّع بما سخّره الله سبحانه للإنسان.

يقول ابن العربيّ في تفسيره: (فَخَلْقُهُ سبحانه وتعالىٰ الأرض، وإرساؤها بالجبال، ووضع البَركة فيها، وتقدير الأقوات بأنواع الثمرات وأصناف النبات إنّما كان لبني آدم تَقْدِمَةً لمصالحهم، وأُهبةً لسدّ مفاقرهم).

ثمّ بيّن: أنّه لو أُبيح جميع ما في الأرض لجميع الناس جملةً منثورةً (لأدّىٰ ذلك الىٰ قطع الوصائل والأرحام، والتهارش في الحطام،لذلك بيّن الله لهم طريق الملك، وشرح لهم مورد الاختصاص، وقد حصل في هذه الحال تقاتل وتهارش وتقاطع، فكيف لو شملهم التسلّط وعمّهم الاسترسال؟)[2].

وبذا يظهر: أنّ المستخلَفين ليسوا أحراراً في التصرّف فيما استُخلفوا فيه كيف

(١) أنظر ـ للمزيد من النصوص ـ مؤلفات: الطبريّ، والزَمَخشري، وابن كثير والآلوسيّ، والجصّاص وابن رجب، والغزاليّ، وابن السبكيّ، وابن عرفة، وغيرهم. والدكتور عبد السلام العباديّ الملكيّة في الشريعة الإسلامية ١: ٤٠٧ ـ ٤١٣.

(٢) ابن العربيّ، أحكام القرآن ١: ١٤.

يشاؤون، فهم لم يُخلَقوا ويُستخلَفوا في الأرض إلّا ليعبدوا الله سبحانه حقّ عبادته، والعبـادة في المفهـوم الشامل في النظر الإسلاميّ تعني: الالتزام بكلّ ما شرّع الله سبحانه من قواعد وأحكام لتنظيم الحياة الإنسانيّة بكلّ معانيها...وهذا الّذي شرّعه الله سبحانه جاء لخير الناسّ ومصالحهم، وليس لمصالح تعود عليه جلّ وعلا.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ﴾[1]. واذا لم يفعل المستخلَفون ذلك لم يعودوا أهلاً للاستخلاف؛ لأنّهم لم يحقّقوا شروطه. فحياتهم خاضعة لشروط المملِّك الأصليّ وتعليماته، واذا تصرّف الوكيل تصرّفاً مخالفاً لشروط الموكِّل وقع تصرّفه باطلاً، ولم تترتّب عليه آثاره المقرّرة أصلاً. هذا بالإضافة الىٰ أنّ الإنسان سيحرم نفسه ممّا ستحقّقه هذه القواعد والأحكام من خيرٍ ومصلحـةٍ له في الـدنيا والآخرة. قال تعالىٰ: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾[2].

من هذا البيان يظهـر لنـا: أنّ الحقـوق المقرّرة للأفراد والجماعة في النظر الإسلاميّ إنّما هي: مِنَحٌ إلهيّة مقرّرة بفضلٍ من الله سبحانه للإنسان من أجل أن يحقّق بها مصالحه الدنيويّة والأُخرويّة، فهي ليست حقوقاً طبيعيّةً لأصحابها، ولا هي مِنَحٌ من المجتمع أو القانون الّذي تضعه الأُمّة، فليس للمجتمع أو للدولة الّتي تمثّله أن تتعرّض للفرد في حقوقه مادام يلتزم بشروط المانح وأوامره.

ومن هنـا، فلا مجال في الشـريعـة الإسـلاميّة لتصوّر الحقوق المطلقة الّتي لأصحابها الحرّيّة الكاملة في استعمال هذه الحقوق وفق أهوائهم؛ ذلك أنّ هذه الشريعة وحي الله سبحـانـه الـرحيم بالناس عامّة، والعليم بعاجل حوائج الناس وآجلها، المتّصف بصفات الكمال عدلاً وعلماً وحكمةً، والّذي يشرّع لمصلحة البشر أجمعين علىٰ

---

(١) الذاريات: ٥٦ و٥٧.

(٢) طه: ١٢٣ و١٢٤.

اختلاف بلادهم ومجتمعاتهم وأزمانهم. لقد وضعت هذه الشريعة القواعد الّتي تكفل تحقيق مصالح الفرد، مراعيةً أنّه يعيش في جماعةٍ لها عليه حقوق، كما أنّ له عليها حقوقاً، فهي تقيم توازناً بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة، فلا تغلو ولا تتطرّف في نظرتها الىٰ الحقوق، كما أنّها في الوقت نفسه لا تلغيها ولا تمسّ جوهرها، فهي تقوم علىٰ مجموعةٍ من الأُسس والمبادئ أهمّها:

أوّلاً: أنّ الحقوق لا تعتبر إلّا باعتبار الشارع الحكيم، فهي تنشأ بأحكامه، وتوجد بإرادته، نصّاً مباشراً أو استنباطاً من النصوص وفق قواعد الاجتهاد المقرّرة، فالشريعة هي أساس الحقوق وجوداً، واعتباراً، وتنظيماً، وانقضاءً.

يقول الإمام الشاطبيّ في الموافقات: (...لأنّ ما هو حقّ للعبد إنّما تبت كونه حقّاً بإثبات الشرع، لا بكونه مستحقّاً لذلك بحكم الأصل)، ويقول: (...إذ كان لله ألّا يجعل للعبد حقّاً أصلاً)[1].

ثانياً: الحقوق في النظر الإسلاميّ مقيّد بقيودٍ تضمن مصالح الفرد والجماعة، وهذه القيود تختلف من حقٍّ لآخر، وهي في مختلف أنواع الحقوق علىٰ نوعين: قيود أصليّة ملازمة للحقّ لا تنفكّ عنه، وقيود استثنائيّة طارئة قد تفرض علىٰ الحقّ إذا أوجبت ذلك ظروف خاصة قد يتعرّض لها المجتمع، مما يُعرَف باستعراض أنواع الحقوق وبيان القيود المقرّرة عليها أصلاً واستثناءً[2].

ثالثاً: وقد حمّلت الشريعة الأفراد واجباتٍ والتزاماتٍ معنويّةٍ ومادّيّةٍ تهدف لتحقيق مصالح الجماعة، تجعل للحقوق وظائف اجتماعيّةً تعود علىٰ المجتمع بالخير والمصلحة، مثل: تحميل الأفراد واجباتِ دفع الزكاة والنفقة علىٰ الأقرباء الفقراء،

---

(١) الشاطبيّ، الموافقات ٢: ٣١٦ بتصرّف، وانظر الدُرَينيّ، الحقّ ومدىٰ سلطة الدولة في تقييده: ٢٢. ومحمّد سلام مدكور المدخل للفقه الإسلاميّ: ٢١.

(٢) انظر هذه القيود بالتفصيل بخصوص حقّ الملكيّة للدكتور عبد السلام العباديّ الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة: ٢، والّذي خُصّص لبحث قيود الملكيّة.

وصدقة الفطر والكفّارات...الخ ممّا يجعل لحقّ الملكيّة في النظر الإسلاميّ وظيفةً اجتماعيّةً، فهو حقّ فرديّ مقيّد له وظيفة اجتماعيّة.

وقد أدرك الفقهاء السابقون هذه الطبيعة الخاصّة للحقوق في النظر الإسلاميّ.

يقول أبو زيدٍ الدبوسيّ ـ المتوفّىٰ سنة ٤٣٠ هـ ـ في تقويم أُصول الفقه: (فالله تعالىٰ لمّا خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمّة، حتّىٰ صار بها أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له حقّ العصمة والحرّيّة، والمالكيّة (الملكيّة) بأن حمل حقوقه، وتبتت عليه حقوق الله تعالىٰ الّتي سمّاها «أمانةً»...، والآدميّ لا يخلق إلّا وله هذا العهد والذمّة، ولا يخلق إلّا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلّا وهو حرّ مالك لحقوقه)[1].

فهذا النصّ يشعرنا باهتمام فقهائنا ببيان حقوق الإنسان، وأنّ الإنسان مفطور عليها بإرادة الله جلّ وعلا، ممّا يجعل لها حرمةً تجعل من الاعتداء عليها والتقليل من شأنها اعتداءً صارخاً علىٰ شرع الله ودينه ..فالعصمة والحرّية والمالكيّة (الملكيّة) حقوق أثبتها الله سبحانه للإنسان[2]. فهي ليست ناشئةً عن طبائع الأشياء، ولا عن اتّفاق الناس، ولكنّها ناشئة بإرادة الله سبحانه، وجعله السبب منتجاً لمسبّبه شرعاً ...، فالاعتداء عليها اعتداء علىٰ إرادته سبحانه[3].

عندما أردت بحث بيان طبيعة الملكيّة في الشريعة الإسلامية انتهيتُ بعد دراسةٍ مستفيضةٍ الىٰ: أنّ حقّ الملكيّة الخاصّة في الشريعة الإسلاميّة حقّ فرديّ مقيّد كائن بتوظيفٍ واستخلافٍ من الله سبحانه، له وظائف شخصيّة وأُسَريّة واجتماعيّة حدّدتها الشريعة، حيث تمّت مناقشة القول: بأنّ الملكيّة في الشريعة الإسلامية وظيفة اجتماعيّة، وأوضحت أنّ هذا القول يتعارض مع كون الملكيّة حقّاً لصاحبها؛ لأنّها تعني:

---

(١) أبو زيدٍ الدبوسيّ، تقويم أُصول الفقه: ٨٦٦، وصدر الشريعة، التلويح ٣: ١٥٣.

(٢) القابسيّ، الحاوي القدسيّ: و١٣ب.

(٣) انظر بالتفصيل الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ١٣٣ و٤٢٦ ـ ٤٣٨.

أنّ صاحبها عبارة عن موظّفٍ يحوز الثروة لمصلحة المجتمع، وهذا يؤدّي الىٰ إنكار الجانب التشخصيّ للملكيّة وإلغاء فكرة الحقّ، وإعطاء الدولة سلطاتٍ مطلقةً علىٰ حقوق الأفراد. والواقع أنّ الدولة كالفرد كلاهما يتلقّىٰ الحقّ منه تعالىٰ، ولا سلطة لها علىٰ حقوق الأفراد إلّا بالقدر المسموح به شرعاً عندما تتعارض المصلحة الخاصّة مع المصلحة العامّة ولا يمكن الجمع بينهما، عندها تقوم المصلحة العامّة علىٰ المصلحة الخاصّة؛ لأنّها أولىٰ بالاهتمام والرعاية.

كما ناقش الباحث فكرة حقّ الملكيّة المطلق، وبيّن بالتفصيل القيود المقرّرة علىٰ حقّ الملكيّة في النظر الإسلاميّ، وأنّها تشمل قيوداً أصليّةً واستثنائيّةً .والمقصود بالقيود الأصلية: هي الّتي لا تنفكّ عن حقّ الملكيّة وتلازمه باستمرارٍ. أمّا القيود الاستثنائيّة فيقصد بها: ما تفرضه الدولة علىٰ الملكيّة الخاصّة من قيودٍ عندما تقوم ظروف توجب ذلك.

وقد شملت القيود الأصلية ثلاثة أنواعٍ من القيود هي: القيود اللازمة لأسباب الملك، والقيود اللازمة لاستعمال الملك والتصرّف فيه، والقيود اللازمة لانتقال الملك.

أمّا القيود الاستثنائيّة فقد شملت: قضايا عديدةً جرىٰ بحثها بالتفصيل، مثل: فرض ضرائبٍ جديدةٍ علىٰ أموال الناس، والتسعير، والغرامة والمصادرة، ونزع الملكيّة للمنفعة العامّة، وتحديد الملكيّة...الخ ممّا يعرف بالعودة لهذه الدراسة.

المطلب الثالث :

استعراض عام لأنواع الحقوق في الشريعة الإسلامية وموقع حق الملكية الخاصة بينها :

اهتمّ الفقهاء بدراسة الحقوق من الناحية التفصيليّة، فعنوا بدراسة آحاد الحقوق في جميع معاملات الإنسان وتصرّفاته، وبيّنوا أحكامها، لذلك انتشرت أحكام

حقوق الإنسان وواجباته في كتب الفقه المختلفة، حيث بيّنوا بالتفصيل: الحقوق الّتي تثبت للأفراد والجماعة والدولة تجاه مختلف العلاقات الّتي تقوم في المجتمع الإنسانيّ.

أمّا الأُصوليّون: فإنّهم عندما تعرّضوا لدراسة الحقّ ركّزوا اهتمامهم علىٰ أقسام الحقّ باعتبار مستحقّه: (الله أو العبد)، وعلىٰ أهليّة وجوب الحقّ وأدائه، فلم يهتمّوا بصياغةٍ نظريّةٍ للحقّ شاملةٍ يتحدّثون فيها عن كلٍّ ما يتعلّق به.

يقول الأُستاذ الشيخ أبو سنّة: (لكنّ علماء الأُصول حين وضعوا الأصل لهذه النظريّة لم يكملوا مباحثها، ولم يُبرزوا مَعالِمَها، مع أنّها القاعدة الكبرىٰ لعلم الفقه الّتي يتفرّع عنها جميع نظريّاته وأحكامه)[1].

وفرّق الأصوليّون والفقهاء بين نوعين من أنواع الحقّ، وهما: حقّ الله وحقّ العبد، وبيّنوا: أنّ معيار التفريق بينهما هو: أنّ حقّ العبد: عبارة عمّا يسقط بإسقاط العبد: كضمان المُتلَفات. وحقّ الله ما لا يسقط بإسقاط العبد: كالصلاة والصوم.

قال ابن القيّم: (والحقوق نوعان: حقّ الله وحقّ الآدميّ، فحقّ الله لا مدخل للصلح فيه: كالحدود والزكوات والكفّارات ونحوها. وأمّا حقوق الآدميّين: فهي الّتي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها)[2].

وعرّفوا حقّ الله بأنّه: ما يتعلّق به النفع العامّ للعباد، ولا يختصّ بأحدٍ: كحرمة الزنا، فإنّه يتعلّق به عموم النفع، من: سلامة الأنساب، وصيانة الأولاد، وإنّما نسب الىٰ الله تعظيماً لأمره؛ لخطورته وشمول نفعه. فليس المراد: أنّ الله تعالىٰ يختصّ به وحده من بين سائر الحقوق، أو أنّه سبحانه ينتفع به، فحقوق الله وحقوق العباد أحكام له سبحانه، وهو متعالٍ عن النفع والضرر.

وعرّفوا حقّ العبد أنّه: ما يتعلّق به مصلحة خاصّة له: كحرمة مال الغير[3]. وقد

---

(١) الشيخ أبو سنّة، النظريّات العامّة: ٤٩.

(٢) ابن القيّم، أعلام الموقعين ١: ١٠٨، وانظر الزركشيّ، القواعد: و١٠٥ب.

(٣) انظر النسفيّ، شرح المنار (وحواشيه): ٨٨٦، والتهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون ٣٢٩، وتيسير ←

بيّن الفقهاء في تطبيقهم لهذا التقسيم علىٰ التكاليف الشرعيّة أنّها تُقسّم الىٰ أربعة أقسام:

١ ـ التكاليف الّتي هي حقّ خالص لله تعالىٰ: كالإيمان وتحريم الكفر.

٢ ـ التكاليف الّتي هي حقّ خالص للعباد: كالديون والأثمان.

٣ ـ التكاليف الّتي يجتمع فيها الحقّان، ويكون فيها حقّ الله غالباً.

٤ ـ التكاليف الّتي يجتمع فيها الحقّان، ويكون فيها حقّ العبد غالباً .

وقد يختلف الفقهاء في تغليب أيّ الحقّين كما في حقّ القذف، فمن غلّب حقّ الله لم يُسقطه بإسقاط المقذوف، ومن غلَّب حقّ العبد أسقطه بإسقاط المقذوف. وممّا اجتمع فيه الحقّان وحقّ العبد فيه غالب بالاتّفاق: القصاص[1].

وعرّف القرافيّ حقّ الله: بأنّه أمره ونهيه، وحقّ العبد: بأنّه مصالحه، بعد أن بين أنّ التكاليف علىٰ ثلاثة أقسام: حقّ الله تعالىٰ فقط، وحقّ العباد فقط، وقسم اختُلِف فيه هل يغلب فيه حقّ الله أم حقّ العباد؟

ثمّ قال: (ونعني بحقّ العبد المحض: أنه لو أسقطه لسقط، وإلاّ فما من حقٍّ للعبد إلاّ وفيه حقّ لله تعالىٰ، وهو أمره بإيصال ذلك الحقّ إلىٰ مستحقّه،فيوجد حقّ الله دون حقّ العبد، ولا يوجد حقّ العبد إلاّ وفيه حقّ الله تعالىٰ، وإنّما يعرف ذلك بصحّة الإسقاط، فكلّ ما للعبد إسقاطه فهو الّذي نعني به حقّ العبد)[2].

ويقسّم الفقهاء الحقوق الىٰ: حقوقٍ ماليةٍ وحقوق أبدانٍ[3]، أو شخصيّة.

ففي المغني لابن قدامة ـ في معرض حديثه عمّا يشرع فيه اليمين وما

التحرير ٢: ١٧٤ ـ ١٨١ والعزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام: ١٠٣ وما بعدها، والباجوريّ، الحاشية ١: ٣٨٢. وانظر شيئاً من التفصيل للشيخ أحمد أبو سنّة، النظريّات العامّة في المعاملات: ٥٦ـ ٦٦.

(١) المراجع السابقة، وانظر ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: و٣١ب.

(٢) الفروق: ١٤٠ بتصرّف، والموافقات ٢: ٣٦٨.

(٣) النوويّ، المجموع، شرح المهذّب ٦: ١٥٤، وابن قدامة، المغني ٦: ٦٣.

لا ينىرع ـ قسّم الحقوق الىٰ: ما هو حقّ لآدميّ، وما هو حقّ لله تعالىٰ.

ثمّ قسّم حقّ الآدميّ الىٰ: ما هو مال أو المقصود منه المال، وما ليس بمالٍ ولا المقصود منه المال مثل: حقوق النكاح.

وقسّم حقوق الله تعالىٰ الىٰ: الحدود والحقوق الماليّة[1].

هذا وقد قسّم ابن رجب الحقوق الىٰ خمسة أنواع[2]، ويلاحظ أنّ تقسيمه ينصبّ علىٰ حقوق العباد الّتي تتعلّق بالأموال، وهي:

١ ـ حقّ الملك.

٢ ـ حقّ التملّك: كحقّ الوالد في مال ولده، وحقّ الشفيع في الشفعة.

٣ ـ حقّ الانتفاع: وقد بيّن أنّه يدخل فيه صورٍ منها: وضع الجار خشبةً علىٰ جدار جاره اذا لم يضرّ به، وإجراء الماء في أرض غيره اذا اضطرّ الىٰ ذلك في أحد الروايتين عن أحمد.

٤ ـ حقّ الاختصاص: وهو عبارة عمّا يختصّ مستحقّه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته فيه، وهو غير قابلٍ للشمول والمعاوضات. وقد ذكر جملةً من صور حقّ الاختصاص:

منها: مرافق الأسواق المتّسعة الّتي يجوز فيها البيع والشراء، فالسابق اليها أحقّ بها.

ومنها: الجلوس في المساجد ونحوها لعبادةٍ أو مباحٍ، فيكون الجالس أحقّ بمجلسه الىٰ أن يقوم عنه.

٥ ـ حقّ التعلّق لاستيفاء الحق: ومثّل له بجملةٍ من الصور:

منها: تعلّق حقّ المرتهن بالرهن، ومعناه: أنّ جميع أجزاء الرهن محبوسة بكلّ

---

(١) المغني ١٠: ٢١٣، وأطلق المالكيّة وغيرهم تعبير: حقوق غير ماليّة علىٰ مثل: حقوق النكاح، ووجوب القصاص.

(٢) انظر ابن رجب، القواعد: ١٨٨ ـ ١٩٥.

جزءٍ من الدَين حتّىٰ يستوفي جميعه.

وجاء في الدرر شرح الغرر من كتب الحنفيّة: الحقّ غير منحصرٍ في الملك، بل حقّ التملّك أيضاً حقّ[1].

ويلاحظ أنّ هذه التقسيمات محاولات لتنظيم البحث الفقهيّ علىٰ أساس ملاحظة الميزات الخاصّة بكلّ نوعٍ من أنواع الحقوق.

أمّا القانونيّون: فقد كان لهم منهج خاصّ في التقسيم، فقسّموا الحقوق[2] الى: حقوقٍ دوليّةٍ، وحقوقٍ داخليّةٍ، وقسّموا الحقوق الداخلية الىٰ: حقوقٍ سياسيّةٍ، وحقوق مدنيّة. والحقوق السياسية: هي الحقوق الّتي ينشئها القانون للأفراد بمناسبة تنظيمه للحكم وسلطاته المختلفة، فهي حقوق تُمنح للأفراد باعتبارهم شركاء في إقامة النظام السياسيّ للجماعة، وذلك: كحقّ الانتخاب وحقّ الترشيح.

ثمّ قسّموا الحقوق المدنيّة ـ وهي الّتي تهدف الىٰ تحقيق مصالح الأفراد بشكلٍ مباشرٍ ـ الىٰ: حقوقٍ عامّةٍ، وحقوقٍ خاصّةٍ. والحقوق العامّة: هي الّتي تهدف الىٰ إحاطة شخص الإنسان بالرعاية والاحترام الواجبين، وهي الّتي سمّاها القانون «بالحقوق الملازمة للشخصيّة»، والّتي يعدّ إنكارها إهداراً لآدميّة الإنسان، مثل: حقّ الإنسان في سلامة جسده، وحرمة مسكنه، وفي التملّك والتنقّل.

وقسّموا الحقوق الخاصّة: ـ وهي الّتي تنشأ نتيجة روابط الأفراد بعضهم ببعضٍ بمقتضىٰ قواعد القانون الخاصّ بفروعه المختلفة ـ الىٰ: حقوق الأسرة ـ وهي الّتي تقرّرها قوانين الأحوال الشخصيّة ـ والحقوق المالية، وهي الّتي يمكن تقويمها بالمال، فهي تُخَوِّل صاحبها قيمةً مادّيّةً تقدّر بالمال.

---

(١) القاضي محمّد بن فراموز، درر الأحكام شرح غرر الأحكام ٢: ١٤٤.

(٢) انظر في تقسيمات القانونيّين للحقوق للدكتور الشرقاويّ، نظريّة الحقّ: ٣١ ـ ٤٠، ونظريّة الحقّ للدكتور حسين نوريّ: ١٨ ـ ٣٢، والدكتور اسماعيل غانم، محاضراتٍ في النظريّة العامّة للحقّ: ١٨ ـ ٥٠. والدكتور محمّد سامي مدكور، نظرية الحقّ: ١٠ ـ ١٧.

وقد قسّمت الحقوق الماليّة الىٰ ثلاثة أنواعٍ هي: الحقوق العينيّة، والحقوق الشخصّية، والحقوق الذهنيّة أو المعنويّة.

وقد عرّفوا الحقّ العينيّ بأنّه: سلطة معيّنة يعطيها القانون لشخصٍ معيّنٍ علىٰ شيءٍ معيّنٍ، فصاحبه يستطيع أن يباشره دون وساطة أحد.

وعرّفوا الحقّ الشخصيّ بأنه: رابطة ما بين شخصين: دائن ومدين، يُخوّل الدائن بمقتضاها مطالبة المَدين بإعطاء شيءٍ، أو بالقيام بعملٍ، أو الامتناع عن عملٍ، فصاحبه لا يستطيع أن يباشره إلّا بواسطة المَدين.

وقسّموا الحقوق العينّية الىٰ: حقوقٍ أصليّةٍ، وحقوقٍ تبعيّةٍ. وعرّفوا الحقوق العينيّة الأصليّة بأنّها: الحقوق الّتي تقوم بذاتها مستقّلةً لا تتبع حقّاً آخر.

وعرّفوا الحقوق العينيّة التبعيّة بأنّها: الحقوق الّتي لا توجد مستقّلةً، إنّما تتبع حقّاً شخصيّاً لضمان الوفاء به، كما في الرهن[1].

أمّا الحقّ المعنويّ فهو: سلطة مقرّره لشخصٍ علىٰ شيءٍ معنويٍّ، أي: علىٰ شيءٍ لا يدرك بالحواسّ: كالأفكار والمخترعات، فهو سلطة علىٰ شيءٍ غير مادّيٍّ هو ثمرة فكر صاحب الحقّ أو نشاطه[2]. وهذا التقسيم الثلاثيّ للحقّ الماليّ هو مسلك بعض القانونيّين. وبعضهم الآخر يقسّم الحقّ الماليّ الىٰ قسمين فقط هما: الحقّ العينيّ والحقّ الشخصيّ، ويعتبر الحقّ المعنويّ من جملة الحقوق العينيّة، ويكون الشيء في نظرهم أعمّ من أن يكون مادّيّاً أو غير مادّيٍّ، والحقّ المعنويّ عند ذلك يعتبر عندهم حقّ ملكيّة[3].

---

(١) د. السنهوريّ، الوسيط: ١: ١٠٣، والدكتور الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ١٠، والدكتور سرفاويّ، نظرية الحقّ: ٣٨ ـ ٤٦.

(٢) الأُستاذ مصطفىٰ الزرقاء، سرح نظريّة الالتزام في القانون السوريّ: ٥٦ ـ ٦٦، والدكتور محمّد سامي مدكور، نظريّة الحقّ: ٣٠.

(٣) أنظر الدكتور شرقاويّ، نظريّة الحقّ: ٥٦ ـ ٥٩.

وحقّ الملكيّة يُعتبر أكمل وأوسع الحقوق العينيّة الأصليّة، وذلك من حيث السلطات الّتي يمنحها للمالك علىٰ الشيء الّذي يملكه.

فالمادة (٨٠٢) من القانون المدنيّ المصريّ تنصّ علىٰ أنّ: (لمالك الشيء وحده في حدود القانون حقّ استعماله واستغلاله والتصرّف فيه)، فهو يجمع عناصر الحقّ العينيّ الثلاثة: الاستعمال، والاستغلال، والتصرّف في يد شخصٍ واحدٍ هو المالك.

وقد عرّف القانون حقوقاً عينيّةً متفرّعةً عن حقّ الملكيّة، وذلك فيما اذا اقتصر حقّ الشخص علىٰ استعمال الشيء واستغلاله فيقوم علىٰ حقّ الانتفاع، كما أنّه اذا اقتصر حقّه علىٰ استعمال الشيء لمصالحه الشخصيّة وحدها يقوم علىٰ حقّ الاستعمال، واذا اقتصر حقّه علىٰ استعمال الشيء علىٰ وجهٍ معيّنٍ أو للحصول علىٰ منافع معيّنةٍ يقوم علىٰ حقّ الارتفاق، وهكذا...[1].

فحقّ الانتفاع هو: الحقّ المباشر المقرّر للشخص في استعمال ملك غيره واستغلاله، وبذلك يظلّ حقّ التصرّف للمالك الّذي يكون في هذه الحال مالكاً للرقبة.

وحقّ الاستعمال هو: الحقّ المباشر المقرّر لصاحبه في استعمال ملك غيره فيما وضع له.

وحقّ الارتفاق ـ كما عرّفته المادّة (١٠١٥) من القانون المدنيّ ـ هو: حقّ يحدّ من منفعة عقارٍ لفائدة عقار غيره يملكه شخص آخر، وهذا ما سنرىٰ تفصيله فيما بعد.

فالحقوق المتفرّعة عن الملكيّة هي: حقوق تخوّل صاحبها سلطةً محدودةً علىٰ شيءٍ مملوكٍ للغير[2].

هذا، وقد قامت القوانين المدنيّة العربيّة في: مصر وسوريا والعراق وليبيا بتنظيم النوعين الأوّلين من الحقوق الماليّة. أمّا الحقوق المعنويّة: فقد ترك تنظيمها لقوانين

---

(١) الدكتور السنهوريّ، الوسيط ٨: ٤٧٩.

(٢) الدكتور مدكور، نظريّة الحقّ: ١٩ ـ ٢٢، والدكتور الصدّة، حقّ الملكيّة: ٦، والدكتور الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ١٠.

خاصّةٍ، فكلّ منهما يبدأ بباب تمهيديّ يحوي أحكاماً عامّةً متعلّقةً بالقانون وتطبيقه، والأشخاص، وتقسيم الأشياء والأموال. ثمّ بعد ذلك يقوم قسم للحقوق الشخصيّة، وقسم آخر للحقوق العينيّة[1].

فالتفرقة بين الحقوق العينيّة والشخصيّة أساسيّة في القوانين المدنيّة في البلاد العربيّة[2]. وهكذا يتبيّن من هذا العرض: أنّ موضع ومكان حقّ الملكيّة في القوانين الوضعيّة العربيّة هو: أنّه يعدّ ويعتبر أهمّ وأوسع وأكمل الحقوق العينيّة فيها. أمّا في الفقه الإسلاميّ فتفصيله في المقطع الثالث من هذا البحث عند الحديث عن الحقوق العينيّة والشخصيّة، ومدىٰ معرفتهما في الفقه الإسلاميّ.

والّذي يُلحَظُ في هذا المجال: أنّ القانونيّين قد عنوا عنايةً كبيرةً بتقسيمات الحقوق وأنواعها، وقد اتّخذت تقسيمات الحقوق هذه أساساً في الصياغة القانونيّة والتبويب والترتيب في القوانين والكتابات الّتي قامت حولها.

أمّا في الفقه الإسلاميّ: فلم تُتّخذ أنواع الحقوق أساساً في الترتيب والتبويب والصياغة، وإنّما قام بناء الفقه علىٰ أساس تعداد وسرد مصادر الحقوق والالتزامات بطريقـةٍ خاصّةٍ تقوم علىٰ استعراض تصرّفات الإنسان وأفعاله عنايةً منهم بفروع الأحكام، ممّا يعرف عند الرجوع الىٰ الكتب الفقهيّة.

يقول الشيخ عليّ الخفيف ـ بعد أن أشار الىٰ التقسيم القانونيّ السابق وقرّر أنّه تقسيم مستَمَدٌّ من طبيعة الحقّ وواقعه وحقيقته ـ: (ومن ثمّ فإنّ الفقه الإسلاميّ لا يتنكّر لهذه القسمة وإن لم يُولِها عنايةً أوجبت الإشارة اليها منه. واذا كان الفقه الإسلاميّ لم يُشر الىٰ هذه الأنواع ولم يعرض لهذه القسمة فإنّه مع ذلك قد عرّف هذه الأنواع بأسماءٍ اُخرىٰ، ولم يغفل بيان أحكامها غير مجموعةٍ تحت عنوانٍ واحدٍ في

---

(١) د. الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ٧ ـ ١٨.

(٢) يحاول بعض الشرّاح التقليل من أهمّيّة التفرقة بين الحقّ الشخصيّ والحقّ العينيّ، انظر د. الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ٩.

مواضع متفرّقة).

ويقول الشيخ أحمد فهمي أبو سنّة: (إنّ الشريعة لا تعارض في هذا الاصطلاح؛ لأنه مجرّد تنظيمٍ مادام يفصل في كلّ حقٍّ بحكم الله. غير أنّ الأقسام الّتي ذكرها علماء الشريعة مبنيّة علىٰ اختلاف الخصائص والأحكام الشرعيّة لكلّ قسمٍ، وهي وافية بالأغراض القضائيّة والديانيّة).

وعلىٰ أيّة حالٍ، فإنّ للباحثين المحدثين في هذا الموضوع تفصيلاتٍ كثيرةٍ وخلافاتٍ متعدّدةٍ تُعرف عند الرجوع الىٰ مظانّها، والّذي يهمّنا أن نقرّره هنا: أنّ للفقه الإسلاميّ طبيعته الخاصّة، وطريقة صياغته، ومنهاجه، وأساليبه المميّزة. وقد أدّىٰ هذا الىٰ أن لا يكون للحقّ نظريّة شاملة مجموعة كلّ أحكامها في هذا الفقه في مكانٍ واحدٍ، إنّما انتشرت أحكامها في مختلف الأبواب الفقهيّة، بخلاف الحال في القوانين وشروحها؛ لاختلاف مبنىٰ الصياغة بين النظامين. وهذا لا يعني أنّ التشريعة الإسلاميّة لم تنظّم كلّ ما يتعلّق بالحقّ بحيث يمكّن ذلك من صياغة نظريّةٍ إسلاميّةٍ كاملةٍ في موضوع الحقّ مستقلّةٍ عن غيرها من النظريّات.



نظرية الذمة في الفقه الإسلامي

سماحة الشيخ حسن الجواهري

لمعرفة نظريّة الذمّة في الفقه الإسلاميّ نعرض ـ أوّلاً ـ ما قاله علماء الجمهور فيها، ثمّ نعرض ما قاله علماء الإماميّة، ثمّ نتكلّم فيما تخرب به الذمّة إن كان هناك شيء تخرب به.

١ـ نظرية الذمة عند علماء الجمهور :

أوّلاً: ذكر السّنهُوريّ في الجزء الأوّل من كتابه «مصادر الحقّ»: أنّ الذمّة هي: وصف شرعيّ يفترض الشارع وجوده في الإنسان، ويصير به أهلاً للإلزام وللالتزام، أي: صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات. ولمّا كانت هذه الصلاحيّة الّتي ترتّبت علىٰ ثبوت الذمّة الّتي يسمّيها الفقهاء بـ «أهليّة الوجوب» ـ إذ يعرّفون هذه الأهليّة بأنّها: صلاحيّة الإنسـان للحقوق والواجبات المشروعة ـ فإنّ الصلة ما بين الذمّة وأهليّة الوجوب صلة وثيقة، فالذمّة هي: كون الإنسان صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات، وأهليّة الوجوب هي: هذه الصلاحيّة ذاتها. والذمّة تلازم الإنسان، إذ يُولـد الإنسان وله ذمّة بحكم أنّه إنسان، ومن ثمّ تثبت له أهليّة الوجوب، فأهليّة

الوجوب إذن تترتّب علىٰ وجوب الذمّة.

ولا يقتصر الفقه الإسلاميّ في الذمّة علىٰ ما في الإنسان من الصلاحيّة للتملّك والكسب ـ أي: علىٰ نشاطه الاقتصاديّ ـ فحسب، بل الذمّة وصف تصدر عنه الحقوق والواجبات جميعها وإن لم تكن ماليّةً: كالصلاة والصيام والحجّ، أو كانت ماليّةً ذات صبغةٍ دينيّةٍ: كالزكاة وصدقة الفطر والعُشر والخَراج. ومن ثَمّ كان نطاق الذمّة واسعاً في الفقه الإسلاميّ، حتّىٰ قال البزدويّ صاحب كتاب «فخر الإسلام»: إنّ الذمّة لا يُراد بها إلّا نفس الإنسان.

وتبدأ الذمّة ببدءِ حياة الإنسان وهو جنين، فتكون له ذمّة قاصرة، إذ يجوز أن يرث،وأن يُوصىٰ له، وأن يُوقَف عليه. ثمّ يولد حيّاً، فتتكامل ذمّته شيئاً فشيئاً في المعاملات والعبادات والحدود حتّىٰ تصير كاملةً، وتبقى ذمّة الإنسان ما بقي حيّاً، وتنتهي بموته، وانتهاء الذمّة بالموت تختلف فيه المذاهب[1].

وهذا المعنىٰ الّذي ذكره السنهوريّ مأخوذ من تعاريف علماء الجمهور للذمّة:

فقد قال صاحب تنقيح الاُصول: (إنّ الذمّة وصف شرعيّ يصير به الإنسان أهلاً لِمَا لَهُ وما عليه)[2].

وقد عرّفها صاحب حاشية الحمويّ علىٰ الأشباه والنظائر بأنّها: أمر شرعيّ مقدّر وجوده في الإنسان، يقبل الإلزام والالتزام[3].

ويعلّل صاحب كتاب «مرآة الاُصول» ما تقدّم بما خلاصته: إنّ الله تعالىٰ قد ميّز الإنسان عن سائر الحيوان بخصوصيّةٍ من قوىٰ ومشاعر كانت سبباً في أهليّته لوجوب أشياءٍ له وعليه، فتلك الخصوصيّة هي المراد بالذمّة[4].

---

(١) مصادر الحقّ للسنهوريّ ١: ٢٠

(٢) صدر الشريعة في تنقيح الاُصول ٣: ١٥٢ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد لمصطفىٰ الزرقا ٣: ٢١٢.

(٣) الفن ٣: ٢١٠ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٣١٢.

(٤) للعلّامة ملّا خسرو (بحث المحكوم عليه: ٣٢١) عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٧.

والملاحظ علىٰ هذه التعاريف أُمور كثيرة منها:

١ ـ ما ذكره الأُستاذ مصطفىٰ الزرقا من: أنّ هذه التعاريف تجعل الذمّة ملازمةً لأهليّة الوجوب، مع أنّنا نعرف أنّ أهليّة الوجوب ـ كما يصطلح عليها العلماء ـ هي: قابليّة الإنسان لثبوت الحقوق له وعليه، ويعبّر عنها بصلاحيّة الإلزام والالتزام، فصلاحيّة الإلزام ـ وهي: قابلية الإنسان لثبوت الحقوق له ـ هي ثابتة منذ كونه جنيناً كما ذكر ذلك الفقهاء، فقالوا بصلاحية الجنين لأنْ يُوصىٰ له أو يُوهَب أو يملك أو يرث، وهذا متّفق عليه. وأمّا صلاحيّة الالتزام ـ أي: ثبوت الحقوق عليه ـ فهي تتوقّف علىٰ أمرين:

أ ـ أهليّة (قابليّة) الإنسان لأن تجب عليه حقوق.

ب ـ محلّ مقدّر يتّسع لاستقرار تلك الحقوق فيه.

وفي الحقيقة: أنّ الذمّة هي: الأمر الثاني من الأمرين وإن كان الأمران متلازمين في الوجود، ولكنّهما متغايران في المفهوم، فإنّه يلزم من كون الشخص أهلاً لتحمّل الحقوق أن يكون في شخصه مستقَرّ ومستودَع لها، وإذا كان للشخص مستودع ومحلّ للحقوق ثبت كونه أهلاً للتحمّل، إذن متىٰ اعتُبرت للشخص أهليّة التحمّل شرعاً اعتُبرت له ذمّة، ومتىٰ اعتُبرت له ذمّة اعتُبرت له أهليّة التحمّل، ولكن ليست تلك الأهليّة هي الذمّة نفسها، بل بينهما من الفرق ما بين معنىٰ القابليّة ومعنىٰ المحلّ[1].

والدليل علىٰ التغاير في المفهوم مع التلازم في الوجود بين مفهومي الذمّة وأهليّة التحمّل هو: أنّ الفقهاء في عباراتهم يصوّرون الحقّ والذمّة في صورة الشاغِل والمشغول، فيقولون: (إنّ ذمّته مشغولة بكذا، ويقولون: إنّ الدَّين في الذمّة وصف شاغل لها، فهذا يُفيد: أنّ الذمّة غير أهليّة الوجوب الّتي هي مجرّد قابلية، فلا يصحّ

---

(١) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٣.

أن يقال ـ مثلاً ـ: إنّ أهليّته أو قابليّته مشغولة بالدَّين[1].

٢ ـ ويمكن أن يورد علىٰ السنهوريّ إيراد آخر وهو: مخالفة ما ذكره لما قاله (البزدويّ)، إذ ذكر: أنّ الجنين ليس له ذمّة، فقال: (إنّ وليّ الطفل اذا اشترىٰ بحكم ولايته شيئاً له بعد ولادته فإنّ الطفل يملكه ويلزمه الثمن. أمّا قبل الولادة فلا؛ لأنّه كالجزء من أُمّه فليس له ذمّة، فيكون صالحاً لأن يجب الحقّ له، لا لأن يجب عليه)[2].

٣ ـ سوف يأتي ـ منّا ـ في معنىٰ الذمّة عند فقهاء الإمامية ما يتبيّن به خلط السنهوريّ بين الذمّة والعهدة.

ثانياً: معنىٰ الـذمّـة عند الأُستاذ مصطفىٰ الزرقا: هو: أنّها محلّ اعتباريّ في الشخص تشغله الحقوق الّتي تتحقّق عليه[3].

فتثبت في هذه الذمّة الحقوق الماليّة وغير الماليّة مهما كان نوعها ومقدارها، فكما تشغل بحقوق الناس الماليّة تشغلها أيضاً الأعمال المستحقّة كعمل الأجير، وتشغلها الواجبات الدينيّة من صلاةٍ وصيامٍ ونذرٍ وغيرها[4].

ويستند هذا التعريف الىٰ ما ذكر في كتاب: «أُصول فخر الإسلام للبزدويّ وشرحه للشيخ عبد العزيز البخاريّ إذ قال: (إنّ الآدميّ يولد وله ذمّة صالحة للوجوب بإجماع الفقهاء، أمّا أهليّة الوجوب فهي بناءٌ علىٰ قيام الذمّة،أي: لا تثبت هذه الأهليّة إلّا بعد وجود ذمّةٍ صالحةٍ، لأنّ الذمّة هي محلّ الوجوب، ولهذا يضاف إليها ذمّة، ولا يضاف الىٰ غيرها بحال)[5].

نقول: وسيأتي في بيان معنىٰ الذمّة عند فقهاء الإماميّة ما يتبيّن به خلط الزرقا

---

(١) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٣.

(٢) شرح أُصول فخر الإسلام، للشيخ عبد العزيز البخاريّ: ٢٣٩، عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٥ و٤: ٢٣٨.

(٣) و(٤) الفروق، الفرق الثالث والثمانون والمائة ٣: ٢٣١.

(٥) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٥ و٤: ٢٣٨.

بين الذمّة والعهدة.

ثالثاً: وهناك تعريف ثالث للذمّة ذكره القرافيّ من فقهاء المالكيّة في كتابه «الفروق» فذهب الىٰ: أنّ معنىٰ الذمّة جعله الشارع مسبّباً عن أشياءٍ خاصّةٍ منها: البلوغ، ومنها: الرشد، فمن بلغ سفيهاً لا ذمّة له. ومن حُجِر عليه فَقَدَ ذمّته كالمُفلَّس[1].

فقد ذهب القرافيّ بالذمّة الىٰ معنىٰ أهليّة الأداء الكاملة الّتي تشترط لصحّة التصرّفات ونفاذها، وتتوقّف علىٰ البلوغ، وتنسلخ بالحَجر، إذ من المقرّر أنّ كلّاً من المُفلَّس والمحجور والطفل الوليد غير المميّز يتمتّع بأهليّة وجوبٍ كاملةٍ تثبت بمقتضاها الحقوق له وعليه؛ فيرث ويملك ما يوهب له، ويضمن قيمة ما يتلف، وتجب عليه النفقة لو كان غنيّاً.

فقوله بأنّ: الصغير والسفيه والمُفلَّس المحجور عليه لدَينٍ لا ذمّة لهم، ومعناه: أنّه ليس لهم أهليّة أداءٍ تصحّ معها تصرّفاتهم[2].

ويرد علىٰ هذا المعنىٰ للذّمّة ما تقدّم علىٰ السنهوريّ من: أنّ الذمّة هي المحلّ المقدّر لأهليّة الإنسان لأن تكون عليه حقوق. إضافةً الىٰ أنّ الذمّة ربّما يقال بارتباطها بأهليّة الوجوب لِمَا ذُكر من الملازمة، فقد يفضل الإنسان ويقول: إنّ الذمّة هي أهليّة الوجوب، ولكن لا معنىٰ لارتباط الذمّة بأهليّة الأداء والتصرّفات، فلا معنىٰ للقول بأنّ الذمّة هي مرتبطة (أو ملازمة) بأهليّة الأداء، إذ من الواضح أنّ مَن لا تصحّ تصرّفاته الماليّة لفَلَسٍ أو حَجرٍ له ذمّة تتعلّق بها الحقوق عليه، كما لو أتلف مال غيره مثلاً.

ثمّ إنّ هذه التعاريف الثلاثة للذمّة تذهب بالذمّة الىٰ: أنّها شيء افتراضيّ (مقدّر الوجود) وهو شيء صحيح.

---

(١) الفروق، الفرق الثالث والثمانون والمائة ٣: ٢٣١.

(٢) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ٣: ٢١٨.

رابعاً: ولكن هناك تعريفاً رابعاً للجمهور فرّ من القول: بأنّ الذمّة شيء اعتباريّ الىٰ القول: بأنّها أمر وجوديّ مادّيّ، فقال فخر الإسلام البزدويّ:(إنّ الذمّة نفس لها عهد) ثمّ أوضحه بأنّ ذلك من قبيل المجاز بإطلاق اسم الحال (وهو: العهد علىٰ المحلّ، أي: نفس الإنسان، ثمّ شاع هذا الاستعمال فأصبح حقيقةً عرفيّة)[1].

وهذا التعريف أوقع صاحبه فيما فرّ منه (وهو الافتراض)، إذ أنّ تعلّق الديون بالإنسان لا يكون إلاّ اعتبارياً، فصاحب التعريف حوّل التعريف من افتراض المحلّ الىٰ افتراض التعلّق.

خامساً: وهناك تعريف خامس يفرّ من القول بأنّ: الذمّة شيء افتراضيّ، ويقول: بأنّ الذمّة في لسان الفقهاء لم تخرج عن أصل معناها اللغويّ وهو العهد[2]، فليس معنىٰ قول الفقهاء: «ثبت في ذمّة فلان كذا» إلاّ أنّه ثبت بعهده، أو فيما تعهّد به، أو التزمه، ويكفي لثبوت الواجبات أنّ الشارع كلّفه بها.

وضعف هذا القول واضح: لانتقاضه بالصغير والمجنون اللذَين لا يصحّ منهما عهد، مع أنّ الحقوق تثبت عليهما ولو لم يكن لهما مال حيث تستوفىٰ متىٰ امتلكا مالاً. كما ينتقض بالكبير العاقل إذا أتلف مال غيره من دون وعيٍ، فإنّه يتعلّق بذمّته الضمان مع عدم وجود تعهّدٍ سابقٍ بالضمان.

٢ـ الذمة عند فقهاء الإمامية :

الذمّة ـ في الحقيقة ـ هي: وعاء اعتباريّ افترضه العقل للأموال الرمزيّة (التي لا وجود لها في الخارج)؛ كي يكون موطناً لتلك الأموال التي تُتّخذ كرمزٍ للأموال الخارجيّة تُطبّق حين التنفيذ والأداء علىٰ الخارج تطبيقاً للرمز علىٰ ذي الرمز.

---

(١) كشف الأسرار (شرح أُصول البزدويّ) ٤: ٢٣٩ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٩.

(٢) سمّي العهد بالذمّة: لأنّ نقضه يوجب الذمّ، ومن ذلك قول النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ في حديثٍ شريف: «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعىٰ بذمّتهم أدناهم».

ثمّ إنّ هذا الاعتبار العقلائيّ له فوائد كثيرة منها:

١ ـ يُيسّر المعاملات ويكيّفها تكييفاً عقلائيّاً، إذ قد يحتاج إنسان الىٰ أن يبيع شيئاً غير موجودٍ له كما في السلم، أو يشتري بثمنٍ لا يملكه. ولا طريق في هذه المعاملات إلّا البيع للسلعة في ذمّته تسلّم بعد مدّةٍ معيّنةٍ، أو الشراء بثمنٍ في ذمّته يُسلّم ـ أيضاً ـ بعد مدّةٍ معيّنةٍ إشباعاً للقانون القائل: «لا بيع إلّا في ملكٍ» فإنّ البائع لشيءٍ كلّيّ وإن كان لا يملكه عند البيع كي يبيعه إلّا أنّه تكفي مالكيّة الإنسان لنفس ذمّته الّتي هي من سنخ مالكيّته لنفسه ولأعماله. فالإنسان أولىٰ بإشغالِ ذمّته من غيره، وهو أولىٰ ـ أيضاً ـ بإبقائها علىٰ الفراغ.

٢ ـ قد يمتلك الإنسان المال الخارجيّ وهو لا يريد أن يفقده، وفي نفس الوقت هو محتاج الىٰ إيقاع معاملةٍ علىٰ سنخ ما يمتلكه، فلا طريق له إلّا إيقاع المعاملة علىٰ الذمّة.

٣ ـ قد يقتضي القانون تغريم شخصٍ ما من دون غرضٍ في التحجير علىٰ ماله، كما إذا أتلف شخص مال غيرهِ فيكون المُتلِف ضامناً في ذمّته لمن أتلف ماله، وبهذا يكون المتلف مالكاً لأمواله الخارجيّة، وهو حرٌّ في التصرّف فيها، كما يكون من أُتلِف ماله قادراً على التصرّف فيما ثبت له في ذمّة المُتلِف من بيعٍ أو هبةٍ مثلاً، وهذا فيه جمع بين الحقّين.

٤ ـ وفي القرض تُصبح عين المال المقترَض مِلكاً للمقترِض، ولكن يستقرّ عوضه في ذمّة المقترِض، ويمكن للمُقرِض أن يُوقِع بعض المعاملات علىٰ المال الّذي له في ذمّة المقترِض: كبيعٍ أو هبةٍ معوّضةٍ، كما تقدّم ذلك منّا في بحثٍ مستقلٍّ مستدلّين عليه.

٥ ـ إنّ بعض النظريّات والأحكام الفقهيّة لا يمكن تفسيرها إلّا بافتراض الذمّة، مثلاً:

أ ـ صحّة التزام الإنسان بما لا حدّ له من الديون من دون نظرٍ الىٰ قدرته

وأيّدوا ذلك بحديثٍ رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه أنّه قال: قال رسول الله صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم: «وليٌّ عقدة النكاح هو الزوج».

وإذن تكون الآية ـ علىٰ هذا ـ قد جعلت العفوَ تارةً من الزوجة بأنّها تُسقِط حقّها إذا شاءت، وتارةً من الزوج بأنّه يَهَب النصف الآخر لمن طلّقها إذا شاء[1].

فقد تبيّن: أنّ أساس الخلاف بين المختلفين في مسألة «القُرء» ومسألة «العفو» راجع إلىٰ الاحتمال الّذي وجد في التعبير بلفظٍ مشترَكٍ صالحٍ لِأَنْ يُراد به أكثر من معنىً، فاحتاج الحمل علىٰ أحدهما إلىٰ قرينةٍ تُعين عليه وترجِّحه، وهذا ما فعله كلٌّ من الفريقَين.

٣ ـ ومن ذلك: أنّهم اختلفوا في فهم قوله تعالىٰ: ﴿والّذين يرمونَ المُحصَناتِ ثمّ لم يأتُوا بأربعةِ شهداءَ فاجلِدُوهم ثمانينَ جلدةً ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً وأُولئك همُ الفاسِقونَ إلاّ الّذينَ تابوا من بعدِ ذلك وأصلحوا فإنّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ﴾[2]. وذلك أنّ هذه الآية قرّرت عدّة أحكامٍ مترتّبةٍ علىٰ القذف، ثمّ جاءت باستثناءٍ، فالأحكام هي:

١ ـ الجلد المفهوم من قوله تعالىٰ: «فاجلدُوهم ثمانينَ جلدةً».

٢ ـ وعدم قبول الشهادة المفهوم من قوله تعالىٰ: «ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً».

٣ ـ وكون القاذف فاسقاً، وهو مفهوم من قوله تعالىٰ: «وأولئك هم الفاسقون».

وقد جاء الاستثناء بعد هذه الجمل المتعاطفة، فهل يعود إليها كلّها، أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط؟

فقال شريح القاضي، وإبراهيم النخعيّ، والحسن البصريّ، وسفيان الثوريّ، وأبو حنيفة: يعود الاستثناء إلىٰ الجملة الأخيرة فقط، وبذلك لا تكون الآية مفيدةً:

---

(١) راجع تفسير القرطبيّ ٣: ٢٠٦، وبداية المجتهد ٢: ٢٠.

(٢) النور: ٤ ـ ٥.

أمر تقتضيه استقامة منطق الأحكام وتخريجها وتأصيلها.

والآن ـ وبعد أن مهّدنا لمعرفة فوائد الذمّة في التشريع ـ نشير الىٰ الفرق بين الذمّة والعهدة في الفقه الإماميّ، فنقول:

الذمة عند الشيخ النائيني:

لقد فرّق الشيخ النائينيّ ـ رحمه الله ـ بين الذمّة والعهدة، فقال علىٰ ما هو المنقول عنه: (إنّ العهدة وعاء للأموال الخارجيّة، والذمّة وعاء للأموال الكلّيّة)[1]. وهذا مأخوذ ممّا يقال في الفقه من: أنّ الغاصب مادامت العين موجودة لم تنشغل ذمّته بشيء، وإنّما كان علىٰ عهدته أن يردّ المال، واذا تلفت العين انشغلت ذمّته بالبدل الكلّيّ[2].

وأُشكل عليه:

١ ـ فيما قد يكون في العهدة أداء مالٍ ما من دون تعيين مالٍ خارجيّ ورغم كلّيّة هذا المال لا يكون شاغلاً للذمّة، كما في نفقة الأقارب الواجبة علىٰ الإنسان.

٢ ـ ربّما يكون المال الكلّيّ مرتبطاً بالعهدة، كما في «مَن أتلف مال غيره فقد انشغلت عهدته بالمال»، حيث يجب عليه إفراغ ذمّته وأداء المال.

الذمة عند السيد الشهيد الصدر:

إنّ الفرق الجوهريّ عند الشهيد الصدر ـ رحمه الله ـ بين الذمّة والعهدة هو: (أنّ الذمّة وعاء للأموال الرمزيّة، والعهدة وعاء للتكاليف وما يلزم علىٰ الإنسان من أعمال)[3].

(١ و٢) منية الطالب في حاشية المكاسب تقريرات الميرزا النائينيّ بقلم الحاجّ الشيخ موسى الخوانساريّ ١: ١٤٥. فإنّ العين التالفة لا يمكن دخولها في الذمّة رأساً، فإنّ الذمّة ظرف للكلّيّات، لا الأعيان، فتلف العين موجب لسقوط الخصوصيّة الشخصيّة، وهذا بخلاف تعذّر المثل فإنّه لا وجه لسقوطه عن الذمّة.
وفي ص١٤١ منه: فإنّه لو تعذّر العين لا ينتقل في العهدة الىٰ القيمة، بل تبقىٰ نفس العين في العهدة.
وأيضاً في تقريرات الميرزا بقلم الشيخ الآمليّ نفس المعنيين، فراجع ١: ٣٥٢.

(٣) فقه العقود، للسيّد كاظم الحائريّ: ٤٥ (مخطوط).

ويمكننا القول: بأنّ بين الذمّة والعهدة عموماً وخصوصاً من وجهٍ حيث يجتمعان، فيكون المال الكلّيّ مرتبطاً بالعهدة والذمّة معاً، كما في«مَن أتلف مال غيره فقد انشغلت ذمّته بالمال» وانشغلت عهدته به لوجوب إفراغ ذمّته وأداء المال.

وقد يفترقان بأن تكون عندنا عهدة (وعاء التكليف فقط) من دون انشغالٍ للذمّة، كما في نفقة الأقارب الواجبة على الإنسان، فعهدة الإنسان مشغولة بالنفقة، بينما ذمّته ليست مشغولةً بها، ولذا لا ضمان عليه لو ترك فمات ـ مثلاً ـ إذا لم تؤخذ هذه النفقة (الّتي عصىٰ ولم يعطها الىٰ مستحقّها) من تركته.

وقد يكون عندنا ذمّة ولا يكون عندنا عهدة، كما في الطفل الذي أتلف مال غيره ـ مثلاً ـ فانشغلت ذمّته بالمال فقط،ولا يكون علىٰ عهدته شيء: لعدم تكليفه ـ وهو طفل ـ بشيءٍ من التكاليف، وكذا الأمر في المجنون، وكما لو استدان الطفل مالاً من كافرٍ حربيٍّ فقد انشغلت ذمّته، ولكن ليس علىٰ عهدته الأداء، وبإمكانه أن يمتلك ما في ذمّته فيسقط عنه وتفرغ ذمّته[1].

الذمة لاتموت بموت الانسان

فعلىٰ هذا الّذي تقدّم من معنىٰ الذمّة (أنّها وعاء اعتباريّ) وعلىٰ ما تقدّم من

---

(١) نسب بعض الكتّاب الىٰ الإماميّة القول: بأنّ الذمّة عبارة عن العهدة، فقد قال صاحب «نظريّة العقد في الفقه الجعفريّ»: وقال الجعفريّون في فقههم: إنّ الذمّة عبارة عن العهدة، والىٰ ذلك يشير الحديث عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ: «علىٰ اليد ما أخذت حتىٰ تؤدّي» أي: أنّ ما أخذته اليد يبقىٰ في عهدتها الىٰ أن تؤدّيه بنفسه أو ببذله لو كان تالفاً. وقد تكرّر هذا الاستعمال للذمّة في جميع الموارد الّتي تعرّض فيها الفقهاء للضمان. فراجع نظرية العقد في الفقه الجعفري لهاشم معروف الحسنيّ: ٥٧.

أقول: لقد خلط الكاتب خلطاً واضحاً، إذ أعطىٰ الذمّة معنىٰ العهدة الّتي هي: ظرف التكاليف الإلهيّة، فإنّ وجوب الردّ حكم شرعيّ ظرفه العهدة، وأمّا الضمان فهو يكون لما أُخذ في الذمّة، وأحدهما غير الآخر كما هو واضح.

نعم، لقد ورد على لسان الفقهاء استعمال الذمّة بمعنىٰ العهدة أو العكس، إلّا أنّها استعمالات ليست دقيقةً، لأنّهم ليسوا بصدد بيان معنىٰ الذمّة أو العهدة، بل بصدد بيان أمرٍ آخر، فيقرّبون المعنىٰ بما يتسامح به، ولذا نراهم عندما يتعرّضون لتعريف الذمّة يذكرون ذلك الفرق بينها وبين العهدة كما ذكرنا.

معنى الدَّين (بأنّه مال موجود في الذمّة) يرى فقهاء الإماميّة أنّ ذمّة الشخص لا تموت بموته، حيث إنّها وعاء اعتباريّ قابل للبقاء حتّى بعد الموت، ولذا لا حاجة الى قيام الوارث مقام المورِّث في الدَّين؛ لأنّ الوارث إنّما يقوم مقام المورّث في ما يكون المورّث ميّتاً بلحاظه، وهذا هو الحال بلحاظ الأموال الخارجيّة للمورّث، وبلحاظ ما كان يطلبه من غيره (انتقال الحقّ).

أمّا بلحاظ الديون الثابتة على الميّت فذمّة الميّت باقية على حالها ما لم يوفَّ دَينه، ولا مجال لقيام الوارث مقامه، ويوفّي دَينه من تركته، ثمّ يورث المال كما قال تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أو دَينٍ﴾[1].

إذن، فالإسلام يقول: لا علاقة لدَين الميّت بالورثة، وتبقى ذمّة الميّت مشغولةً بالدَين للآخرين، فيتمكّن أن يتبرّع عنه متبرِّع في أداء ما على ذمّة الميّت فتفرغ حينئذٍ، وقد يبرئه الدائن فتفرغ الذمّة أيضاً، كما يمكن ضمانها، وعند التبرّع والإبراء والضمان[2] تنتهي ذمّة الميّت، حيث إنّ العقلاء لا يعتبرون ذمّةً بعد ذلك.

هذا، وقد أقرّ الشارع المقدّس هذا الفهم العقلائيّ للذمّة، فقد وردت الروايات الكثيرة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ تقرّر ما اعتبره العقلاء موجوداً حتّى بعد الموت، فمن تلك الروايات:

١ ـ ما رواه محمّد بن مسلم (في الصحيح) عن أبي جعفر [الباقر] ـ عليه السلام ـ حيث قال: «إنّ العبد ليكون بارّاً بوالديه في حياتهما ثمّ يموتان فلا يقضي عنهما الدَّين ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عاقّاً، وأنّه ليكون في حياتهما غير بارٍّ بهما فإذا ماتا قضى عنهما الدَّين واستغفر لهما فيكتبه الله بارّاً...»[3].

---

(١) النساء: ١٢.

(٢) المراد بالضمان هنا هو: معناه الإماميّ «نقل المال من ذمّةٍ الى ذمّةٍ ثانيةٍ»، لا بمعنى: ضمّ ذمّةٍ الى ذمّةٍ كما هو عند الجمهور، وحينئذٍ إذا ضمن إنسان ما في ذمّة الميّت فقد برئت ذمّة الميّت من الدَّين.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣، باب٣٠ من أبواب الدَين والقرض ح١.

٢ ـ وصحيحة صفوان بن يحيىٰ، عن أبي الحسن [الرضا] ـ عليه السلام ـ في رجلٍ قُتِل وعليه دَين ولم يترك مالاً، فأخذ أهله الدية من قاتله، عليهم أن يقضوا دَينه؟ قال: نعم، قلت: وهو لم يترك شيئاً، قال: إنّما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا دَينه[1].

٣ ـ وعن إبراهيم بن عبد الحميد، قال: قلت لأبي عبد الله [الصادق] ـ عليه السلام ـ: إنّ لعبد الرحمٰن بن سيّابة دَيناً علىٰ رجلٍ قد مات، وكلّمناه علىٰ أن يحلّله فأبىٰ، قال: «ويحه، أما يعلم: أنّ له بكلّ درهمٍ عشرة دراهم إذا حلّله، فإن لم يحلّله فإنّما له درهم بدل درهمٍ ؟!»[2]. وهي تدلّ دلالةً واضحةً علىٰ أنّ الدَين يبقىٰ في ذمّة الميّت، ولا يسقط حتّىٰ إذا لم يكن للميّت مال.

٤ ـ وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله [الصادق] ـ عليه السلام ـ في الرجل يموت وعليه دَين فيضمنه ضامن للغرماء، فقال: «إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمّة الميّت»[3].

وكلّ هذه الروايات تفيد: أنّ ذمّة الإنسان باقية حتّىٰ إذا مات ولم يكفِ ما لديه لسداد الدَين، أو لم يكن عنده شيء أصلاً، ولا تزول الذمّة إلّا بإبراء الديّان، أو ضمان ما في ذمّة الميّت من قبل شخصٍ آخر قد رضي به الغرماء، أو بوفاء الدّين من قِبَل ورثة الميّت أو شخصٍ آخر.

خصائص الذمّة

وعلىٰ ما تقدّم من معنىٰ الذمّة عند فقهاء الإماميّة فللذمّة خصائص هي:

١ ـ لا ذمّة للحيوانات، حيث إنّ العقلاء اعتبروا الذمّة وعاءً في الإنسان، لما يجب عليه من حقوقٍ ماليّةٍ كلّيّةٍ، والحيوان لا يجب عليه حقّ ماليّ. نعم، إذا أتلف

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الدَين ح١.

(٢) نفس المصدر: باب ٢٣ من أبواب الدَين ح١.

(٣) نفس المصدر: باب ١٤ من أبواب الدَين ح١.

الحيوان مال إنسانٍ فيجب علىٰ مالكه الضمان، فتنشغل ذمّته بالمال.

٢ ـ العبد له ذمّة يتبع بعد عتقه، فيستطيع أن يستدين بشرط أن يكون الدَّين متعلّقاً بذمّته يتبع بها بعد عتقه؛ لأنّ العبد وما يملك لمولاه، ويمكن أن يضمن ما في ذمّة العبد ويبرأ ويتبرّع عنه متبرّعٌ.

٣ ـ الجنين لا ذمّة له وإن كان يمكن أن يُوهَب له أو يُوصىٰ، إلّا أنّ هذا حقّ له في ذمّة غيره، وليس هو حقّاً عليه.

٤ ـ الذمّة من لوازم الشخصيّة، فالوليد هو شخص له صلاحيّة أن تكون عليه حقوق يكون محلّها الذمّة، كما لو فرضنا أنّ إنساناً وليداً قد زوَّجه وليُّه لمصلحةٍ فتجب عليه النفقة للزوجة، فلو فرضنا أنّه لم ينفق عليها الوليّ فيثبت في ذمّة الزوج (مقدار النفقة علىٰ الزوجة)، ولكن لا يجب علىٰ الوليد الأداء؛ لعدم تكليفه بأداء المال. فعلىٰ هذا يكون المولود له ذمّة، وكذلك إذا أتلف الوليد الجديد مال غيره بحيث استند الإتلاف إليه فيثبت في ذمّته مثلُ ما أتلف، أوقيمتُه.

٥ ـ ليس لسعة الذمّة حدّ، حيث إنّها أمر اعتباريّ تتّسع لكلِّ ما يتصوّر من حقوق.

٦ ـ الشخص الواحد ليس له إلّا ذمّة واحدة.

٧ ـ لا اشتراك في الذمّة، أي: لا يكون للذمّة الواحدة أكثر من صاحبٍ واحدٍ، ولذا إذا كان المورِّث مديناً فلا يكون الوارث مسؤولاً عنه، وإنّما المسؤول عن الدَّين هو المورِّث، فإن وفت التركة أُعطي الدائن منها، وإن لم تفِ فيكون الدائن يطلب الميّت، وذمّة الميّت مشغولة بالدَّين الىٰ أن تفرغ بأحد المفرغات المتقدّمة: من تبرُّعٍ عنه أو إبراءٍ أو ضمان.

٨ ـ الذمّة إذا كانت مشغولةً لا تمنع المَدين من التصرّف في أمواله الخارجيّة، أو يضيف الىٰ ذمّته أشياءً أُخرى مالية.

٩ ـ التحجير من قِبل الحاكم الشرعيّ في صورة ثبوت إفلاسه أو سفهه أو

صفره لا يخرّب الذمّة. نعم، التحجير يمنع المُحجَر عليه من التصرّف في أعيان أمواله، كما يمنعه من أن يضيف الىٰ ذمّته ديوناً أُخرىٰ بحيث يشترك الدائن الجديد مع الدُيّان القدماء. أمّا إذا انشغلت ذمّته بإتلاف مال غيره فيكون للمُتلَف مالُه الحقيقيّ ذمّة المُتلِف يتبعه بعد فراغ ذمّته من الديون السابقة علىٰ دينه. كما يمكن للمُحجَر عليه أن يستدين علىٰ أن يدفع المال الكلّيّ للدائن بعد فراغ ذمّته من الديون السابقة، وهذا معناه: أنّ ذمّته باقية رغم التحجير عليه.

١٠ ـ قد تقدّم منّا: أنّ الذمّة لا تخرب بالموت، وإنّما إذا كانت ديون الميّت تستغرق التركة فتوثق الديون بتعلّقها بماله إضافةً الىٰ ذمّته. فتكون حقوقهم في هذه الحالة شبه عينيّة.

أمّا إذا مرض الإنسان مرض الموت فالأولىٰ أن لا تسقط ذمّته. ولا تخرب.

فما ذهب إليه بعض الحنابلة[1] من: (أنّ الذمّة تنهدم بمجرّد الموت؛ لأنّ الذمّة من خصائص الشخص الحيّ، وثمرتها صحّة مطالبة صاحبها بتفريغها من الدَّين الشاغل لها. وأمّا إذا مات فقد خرج الإنسان عن صلاحيّة المطالبة فتنهدم الذمّة. وعلىٰ هذا، إذا مات الإنسان دون أن يترك مالاً فمصير ديونه السقوط، وإن ترك مالاً تعلّقت الديون بماله) ضعيفٌ؛ وذلك لأنّ ثمرة الذمّة ليست هي فقط مطالبة صاحبها بتفريغها من الدَّين الشاغل لها ـ وقد تقدّمت منّا فوائد الذمّة ـ علىٰ أنّ تفريغ الذمّة ليس هو فقط بأداء صاحب الذمّة ما عليه، فقد عرفنا سابقاً: أنّ المتبرِّع يتمكّن أن يُفرِغ الذمّة المشغولة، كما أنّ الإبراء أيضاً كذلك، وكذا الضمان.

ثمّ إنّنا لا ندري ما هو الدليل علىٰ أنّ صاحب الذمّة المشغولة إن لم يترك مالاً عند موته تسقط ديونه؟!!

نعم، الميّت غير مكلّفٍ بأداء الدَين بعد موته؛ لأنّه خرج عن كونه مكلّفاً، أمّا

---

(١) القواعد لابن رجب: ١٩٣، عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٣٨.

أنّ ذمّته مشغولة فهو شيء آخر غير العهدة، وهذا لا يزول ولا يسقط بالموت.

إذن، الصحيح ما قلناه سابقاً من: أنّ الذمّة تبقىٰ بعد الموت صحيحةً الىٰ أن تُوَفّىٰ الديون، أو يبرأ من قِبَل الدائنين، أي: يتبرّع عنه متبرِّع، أو يُضمن من قِبَل شخص ٍ حيٍّ ويقبل الدائن. والدليل علىٰ ذلك ـ بالإضافة الىٰ ما تقدّم من أنّ الذمّة وعاء اعتباريّ يعتبره العقلاء، والاعتبار سهل المؤونة، فيكون بعد الموت أيضاً ـ ما ورد في الحديث النبويّ الشريف: «إنّ ذمّة الميّت مرتَهَنة بدَينه حتّىٰ يُقضىٰ عنه»[1].

نعم، بالموت يخرج الإنسان عن صلاحيّة المطالبة في الدنيا، كما لا يجب عليه الأداء؛ لعدم تكليفه، لكنّ هذا لا يوجب عدم بقاء الذمّة وصلاحيّتها لِأنْ تشتغل بالدَّين، وقد وردت صحّة أن تُشغل ذمّة الميّت بدَينٍ جديدٍ متفرّعٍ عن سببٍ سابقٍ: كما لو باع شخص شيئاً وتوفّي وردّ بعد الموت بعيبٍ فيه، فإنّ ذمّة البائع تشتغل بثمنه الواجب الردّ. وكذا لو باشر في حياته سبباً من أسباب الضمان: كمن حفر حفرةً في الطريق العامّ ثمّ مات فتردّىٰ حيوان في الحفرة بعد موته، فإنّ ذمّة الحافر تشتغل بضمان قيمة الحيوان فتؤخذ من تركته.

والىٰ هذا الرأي ذهب الشافعيّة[2]، وهو رأي المالكيّة وفريق من الحنابلة أيضاً[3].

وممّا تقدّم ـ أيضاً ـ يبطل القول الحنفيّ القائل: إنّ الذمّة تضعف بالموت ولكن لا تنهدم، أي: يبقىٰ للذمّة ما تقتضيه الضرورة، وهذا الضعف يبدأ من مرض الموت، لذا توثق الديون الّتي علىٰ الميّت بتعلّقها بماله تقويةً لذمّته.

---

(1) الحديث أُخذ عن كتاب الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٢٨. والظاهر أنّه لم يرد في كتب الإماميّة مثل هذا النصّ، إلّا أنّه موافق لنصوصٍ كثيرةٍ تؤيّد هذا المعنىٰ. وفي سنن الترمذيّ ٣: ٣٨٩ باب الجنائز: «نفس المؤمن معلّقة بدينه حتّىٰ يقضىٰ عنه».

(2) حاشية الرمليّ علىٰ إسناد المطالب ١: ٢٣٥ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٢٩.

(3) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٢٩.

ودليل بطلان هذا القول هو: أنّ تعلّق الديون الّتي علىٰ الميّت بأموال الميّت الخارجيّة ليس معناه خراب الذمّة، حيث إنّ هذا حكم مستقلّ دلّت عليه الروايات القائلة: «إذا مات المَدين حلّت جميع ديونه» وبما أنّه «لا تركة إلاّ بعد سداد الديون»[1]. فحينئذٍ تباع التركة وتسدّد الديون، وهذا كما ترىٰ لا ارتباط له بفساد ذمّة الميّت.

نعم، ذمّة الميّت لا يمكن أن تشغل بحقٍ ماليّ كليّ جديدٍ؛ لأنّ الإنسان هو الّذي يشغل ذمّته بنفسه؛ لأنّه هو المالك لها علىٰ حدّ ملكيّته لنفسه ولأعماله، وبما أنّه قد مات فلا يتمكّن أيّ شخصٍ من إشغال ذمّته بعد الموت، وهذا أيضاً لا ارتباط له بخراب الذمّة، إذ عدم إمكان إشغال الذمّة في حالٍ معيّنٍ ليس معناه: أنّه لا ذمّة، أو أنّها قد خربت.

---

(١) هذه القاعدة مستفادة من الآية ١٢ من سورة النساء القائلة: ﴿مِن بَعدِ وصيّةٍ يُوصىٰ بها أو دَينٍ﴾.

مسألة تعارض الضررين في الفقه الإسلامي المقارن

الدكتور عبد الجبار شرارة

تقديم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء سيّدنا ونبيّنا محمّدٍ وعلىٰ آله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

وبعد: فإنّ دراسة القواعد والمسائل الفقهيّة المهمّة دراسة مقارنة لها أهمّيّة كبيرة في الكشف عن مدىٰ التقارب والاتّفاق بين الفقهاء. ومن هنا تأتي أهمّيّة دراسة قاعدة «لا ضررَ» والجوانب التطبيقيّة لها.

ويقتضي التنويه أوّلًا: بأنّ الدراسة العلميّة الموضوعيّة المقارنة في هذا المجال لا تقتصر ثمارها علىٰ بيان وتأكيد حقيقة أنّ الفقهاء المسلمين يتّفقون أكثر ممّا يختلفون، وخاصّةً في القواعد والمباني والمدارك، وأنّ أكثر الخلاف بينهم يؤول بنائيّاً عرضيّاً، لا مبنائيّاً جوهريّاً، وإنّما تكشف هذه الدراسات في عين الوقت عن حيوية الفقه الإسلاميّ وأصالته.

إنّ هدفنا في هذا البحث هو: دراسة جانبٍ تطبيقيٍّ مهمٍّ من نظريّة نفي الضرر، أي: قاعدة لا ضرر، وهو من أُمّهات المسائل في هذا الإطار، ألا وهو: حالات

التعارض بين ضررين. وسنتّبع منهجاً يخدم هدف التقريب إن شاء الله.

إنّ البحث سيتوزّع علىٰ أربعة مطالب، نتناول في المطلب الأوّل: حالة التعارض بين ضررين بالنسبة الىٰ الشخص نفسه، ونعرض في المطلب الثاني: حالة تعارض الضرر فيما يتعلّق بشخصٍ آخر، ونتناول في المطلب الثالث: حالة تعارض الضررين بين شخصين. ونتكلم أخيراً علىٰ حالة التعارض بين ضررين بتدخّل عنصرٍ ثالث. وسنقدِّم بين يدي هذه المطالب تمهيداً مختصراً نعرض فيه ما اخترناه من تعريفٍ للضرر، وما يترجّح من معنىٰ «لا ضررَ» ليتّضح الأساس النظريّ للتطبيقات الفقهيّة.

علىٰ أنّه سيكون المنهج في كلّ ذلك إيراداً لآراء الفقهاء بصيغة اتّجاهاتٍ فقهيّةٍ، وهو الأوفق لمحاولات التقريب، والأكثر ثمرةً في هذا الميدان. وستكون الكتب المعتبرة عند كلّ فريقٍ من الفقهاء مرجعاً ومصدراً، وسيُعزىٰ القول الىٰ قائله بالرجوع الىٰ مصنّفاته، أو الىٰ من يحكيه عنه من فقهاء المذهب نفسه.

الضرر في اللغة والإصطلاح

الضرر في اللغة هو: النقصان يدخل علىٰ الشيء[1]، وهو ضدّ النفع[2] والضرّة: الأذاة، والاسم: الضرر. ويظهر من أقوالهم عموماً أنّ الضرر يطلق علىٰ النقصان وعلىٰ الأذىٰ مطلقاً[3].

وقد أورد الفقهاء تعريفاتٍ كثيرة:

فعرّفه البجنورديّ من الإماميّة بأنّه: (النقص في المال، أو العرض، أو النفس، أو في شأنٍ من شؤونه بعد وجوده)[4]. ويلاحظ عليه: أنّه أضيق من التعريف اللغويّ.

---

(١) العين للفراهيدي ٧: ٦.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٤: ٤٨٤.

(٣) راجع النهاية لابن الأثير ٢: ١٦.

(٤) القواعد الفقهيّة ١: ١٧٨ ـ ١٧٩.

وعرّفه ابن حجر من الشافعيّة بأنّه: (إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً)[1]، واستحسنه الشيخ الزرقا[2]، وتابعه نجله الدكتور الزرقا[3]، وفيه قصور.

وذكر الطرابلسيّ الحنفيّ أنّ الضرر في الحديث «لا ضررَ ولا ضِرار»: ما قصد به الإنسان منفعته، وكان فيه ضرر على غيره، وأنّ الضرار: ما قصد به الإضرار بغيره[4].

وقد نقل ابن رجب الحنبليّ[5] هذا التعريف، وحكى ترجيح ابن عبد البرّ وابن الصلاح له، كما نقله الباجيّ المالكيّ[6]، ويلاحظ عليه: عدم شموليّته، والأوفق: أنّه الأذى الّذي يصيب الإنسان في نفسه أو ماله أو عرضه أو أيّ شأنٍ محترم.

وعرّفه القانونيّون بأنّه: (إخلال بحقٍّ أو بمصلحةٍ..)[7].

أمّا قاعدة «لا ضررَ» أو كما يُصطلح عليها قاعدة «نفي الضرر» الّتي أصلها الحديث الشريف «لا ضررَ ولا ضرارَ في الإسلام..»[8] فقد استظهر الفقهاء معانٍ، وحاولوا تحقيق مفهوم نفي الضرر.

فذهب فريقٌ الى أنّ المراد به: النهي عن الضرر، كما حقّقه شيخ الشريعة الإصفهانيّ من الإماميّة[9] وكان قد ذهب اليه ابن نجيم الحنفيّ[10]، والباجيّ من

---

(١) فتح المبين لشرح الأربعين: ٢٣٧.
(٢) شرح القواعد الفقهيّة للشيخ أحمد الزرقا: ١٣.
(٣) المدخل الفقهيّ العامّ ٢: ٩٧٧.
(٤) معين الحكّام: ٢١٢.
(٥) جامع العلوم والحكم: ٢٨٨.
(٦) المنتقى في شرح الموطّأ ٦: ٤٠.
(٧) الوسيط شرح القانون المدنيّ للدكتور السنهوريّ ١: ٩٧١.
(٨) راجع تحقيق الحديث في «قاعدة لا ضررَ» لشيخ الشريعة الإصفهانيّ، ونصب الراية في أحاديث الهداية للزيلعيّ: ج٤.
(٩) المصدر السابق.
(١٠) الأشباه والنظائر: ٨٥.

المالكيّة[1]، والسيوطيّ من الشافعيّة[2]، وصرّح به ابن الأثير في النهاية[3].

وذهب آخرون الىٰ أنّ المراد: إخبار الشارع بعدم جعله الحكم الضرريّ في شرعه ودينه، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً. واليه ذهب الشيخ الأنصاريّ[4]، وكان قد اتّجه اليه ابن حجر الشافعيّ[5].

وذهب فريق الىٰ أنّ المنفيّ: الضرر غير المتدارك[6]، ولازمه: أنّ كلّ ضررٍ إنّما هو متدارك: إمّا بالضمان أو بالخيار، وهو ما ذهب إليه بعض الإماميّة والكاسانيّ من الحنفيّة[7].

والأظهر أنّه لا دليل علىٰ الانحصار في معنىً واحدٍ، بل يمكن القول: إنّ النفي واقع علىٰ الضرر في عالم التشريع (وهو جامع كلّيّ يختلف معناه في كلّ موردٍ من الموارد بحسب خصوصيّاته. ففي بعض الموارد يفيد نفي الذات، وفي بعضها يفيد نفي الأثر، وفي بعضها المؤاخذة)[8].

واحتجّ له: (بأنّ النفي إنّما تعلّق بنفس الضرر، لا بوصفه، ولا بشيءٍ آخر، ومعنىٰ نفيه ـ حينئذٍ ـ علىٰ ما استظهره محوه من صفحة الوجود تشريعاً لا تكويناً.

وعليه: فمقتضاه في العبادات رؤية الشارع العبادة المستلزمة للضرر لا عبادة، ومقتضاه في المعاملات رؤية لزوم المعاملة الضرريّة لا لزوم فيها، والتصرّف الضرريّ يُعدُّ تصرّفاً بغير حقّ)[9].

---

(1) المنتقىٰ في شرح الموطّأ ٦: ٤٠.

(2) الأشباه والنظائر: ١٥٠.

(3) النهاية في غريب الحديث ٢: ١٦.

(4) رسائل الشيخ الأنصاريّ.

(5) فتح المبين: ٢٣٧.

(6) حقائق الأُصول للإمام الحكيم ٢: ٣٧٧.

(7) بدائع الصنائع ٧: ١٦٥.

(8) غالية الدرر لأبي الفضل النبويّ القمّيّ: ٢٤.

(9) راجع: غالية الدرر للنبويّ القمّيّ: ٢٣.

وعلى أيّة حالٍ فيمكن أن يكون مفاد قاعدة «لا ضرر» اختصاراً هو: (أنّ كلّ ضررٍ ينشأ عن إحداث أمرٍ غير مشروعٍ يكون منفيّاً، ويتمثّل النفي بالدفع قبل الوقوع بالحيلولة والمنع، والرفع بعد الوقوع بالإزالة والضمان).

وهذا ما يساعد عليه عموم «لا ضرر» ومجموع أقوال الفقهاء[1] في المسألة بعد تقرير أنْ لا دليل علىٰ الانحصار في معنىٰ.بعد هذا التهميد نتحوّل الىٰ المطالب الّتي تقرّر بحثها في مسألة تعارض الضررين.

المطلب الاول

حالة التعارض بين ضررين بالنسبة الى الشخص نفسه

ذهب الفقهاء في مثل هذه الموارد الىٰ: أنّ الشخص عليه ارتكاب ما ضرره أقلّ، إذ تقرّر عندهم: أنّ قواعد الشرع تنصّ علىٰ أنّه إذا تعارضت مفسدتان رُوعيَ أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفّهما[2]. أمّا في حالة التساوي فيتخيّر[3]. وهذا اتّجاه عامّ عند الفقهاء:

وقد صرّح الخراسانيّ[4] من فقهاء الإماميّة بذلك،وتابعه كثيرون[5] بأنّه(يجب

---

(١) راجع أ ـ تهذيب الأُصول للشيخ جعفر السبحانيّ، تقريرات بحث الإمام الراحل الخمينيّ قدّس سرّه ٢. ٤٦٥.

ب ـ والقواعد الفقهية للبجنورديّ ١: ١٧٩.

جـ ـ والمدخل الفقهيّ العامّ للدكتور مصطفى الزرقا ٢: ٩٧٧، مع ما نقلناه من كلماتهم في المقام.

(٢) راجع. مصباح الفقاهة للإمام الخوئي رحمه الله ٢: ٢٦٣، والأشباه والنظائر للسيوطيّ:٨٧،وتحرير المجلّة للشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء ١. ٢٧.

(٣) الأشباه والنظائر الإشارة السابقة.

(٤) طريق الوصول الى تحقيق كفاية الأُصول للخراسانيّ للشيخ محمّد الحويزيّ الكرميّ ٤: ٦٤. وعناية الأُصول للفيروزآبادي ٤. ٣٢٣.

(٥) حقائق الأُصول للإمام محسن الحكيم ٢. ٣٦٦، ومصباح الفقاهة للإمام الخوئي الإشارة السابقة.

اختيار الضرر الأقلّ أو علىٰ حدّ تعبيره: فلا مسرحَ إلّا لاختيار أقلّهما، وإلّا فهو مختار).

وذكر العزّ بن عبد السلام من فقهاء الشافعيّة : (أنّ الشرع يحصل الأصلح بتفويت المصلحة، كما يدرأ الأفسد بارتكاب المفسدة).[1]

ونقــل السيوطيّ[2] ـ عنه الإمام الشافعيّ ـ القول بالتخيير في حالة التساوي، وهذا ما ذكره ابن نجيم الحنفيّ[3] أيضاً. واليه ذهب الحنابلة[4].

وها هنا تفريع:

التداوي والعلاج بالمحرّم

قد تقتضي حالـة التعارض في صورة الاضطرار العلاج بالمحرّم كما لو لزم استقطاع جزءٍ من الميّت أو الحيّ للعلاج[5]. أو اضطرّ الىٰ شرب الخمر لنفس الغرض. وهنا اتّجاهان في الفقه:

اتّجاه يذهب الىٰ المنع وعدم جواز العلاج بالمحرّم، وهو ما ذهب اليه فريقٌ من فقهاء الإماميّة[6] والمالكيّة[7] والشافعيّة[8]، واستدلّوا:

١ ـ بقوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «لم يجعل الله شفاء أُمّتي فيما حرّم عليها»[9].

---

(١) قواعد الأحكام ٢. ٨٩.

(٢) الأشباه والنظائر: ٨٥.

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٩، والهداية للمرغينانيّ الحنفيّ ٣: ٢٧٧.

(٤) أعلام الموقّعين لابن قيّم الجوزيّة ٣: ١.

(٥) راجع بحثاً فنّياً في مستند تحرير الوسيلة للشيخ أحمد المطهّريّ ط١ سنة (١٤٠٢ هـ).

(٦) فقه الإمام الصادق لمغنية ٤: ١٩٠.

(٧) بداية المجتهد لابن رشد ١: ٤٧٦.

(٨) الميزان الكبرىٰ للشعراني ٢: ٥٨.

(٩) سنن أبي داود ٤: ٦ برقم ٣٨٧٤.

٢ ـ ما جاء عن الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ: «أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ لم يجعل في شيءٍ ممّا حرّم دواءً ولا شفاءً»[١].

واتّجاه آخر ذهب الىٰ الجواز،وهو ما ذهب اليه فريقٌ من الإماميّة[٢]، وجماعة من الحنفية[٣]، ومن الشافعية[٤]، وابن حزم الظاهريّ[٥] . واستدلّوا:

١ ـ بعموم قوله تعالىٰ: ﴿وقد فصَّل لكم ما حَرَّمَ عليكم إلّا ما اضْطرِرْتُم إليه﴾[٦].

٢ ـ بإباحة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لعبد الرحمان بن عوف بلبس الحرير للعلاج، وهو محرّم علىٰ الذكور[٧] .

كما استدلّ بعضهم: بأنّ الضرورة بمشابة العلّة، فمتىٰ وجدت وجدت الرخصة[٨] . ويبدو أنّه في حالة انحصار العلاج به، وعدم وجود مندوحةٍ لا يخلو القول بالجواز من قوّة[٩] .

المطلب الثاني

التعارض بين ضررين بالنسبة إلى شخص آخر

لخّص الأمر في مثل هذا المورد بقولهم: (إذا دار الأمر بين حكمين ضررين

---

(١) وسائل الشيعة للحرّ العامليّ ١٧: ٢٧٥.

(٢) القواعد والفوائد للشهيد الأوّل ١: ١٢٦.

(٣) أحكام القرآن للجصّاص الحنفيّ ١: ١٢٦.

(٤) الميزان الكبرىٰ ٢: ٥٨.

(٥) المحلّىٰ ٧: ٤٢٦.

(٦) الأنعام: ١١٩.

(٧) اللؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشيخان، عن أنس ٣: ٣٢.

(٨) أحكام القرآن ١: ١٢٦.

(٩) راجع ما نقله الشيخ مغنية عن الشيخ الطوسيّ ٤: ١٩٠.

بالنسبة الىٰ شخصين فإنّه يترجّح الأقلّ ضرراً. وعُلّل ذلك: بأنّ مقتضىٰ نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم ضرره أكثر من الحكم الآخر؛ لأنّ العباد كلّهم متساوون في نظر الشارع، بل هم بمنزلة عبدٍ واحدٍ...)[1].

ومن صور ذلك: لو أكرهه علىٰ الإضرار بمالِ زيدٍ أو بعرضه أو بعرض آخرٍ مطلقاً فلا مناص أنّه يختارالإضرار بالمال؛ لكون العرض أهمّ في نظر الشارع.

وقد استند بعض الفقهاء الىٰ رواية سمرة[2] في قوله ـ صلّى ٱلله عليه وآله وسلّم ـ: «إنّك رجلٌ مضارّ،ولا ضررَ ولا ضرار في الإسلام». إذ أَمر النبيّ ـ عليه الصلاة والسّلام ـ بإخراج نخلة سمرة ورميها خارجاً مراعاةً لضرر الأنصاريّ؛ لأنّ الضرر هنا يتّصل بالعرض[3].

وكذلك لو أكرهه علىٰالإضرار بزيدٍ أو عمروٍ فينظر الضرر الأكبر أو الأشدّ[4] بحسب حالِ كلٍّ. ومع التساوي يتخيّر كما مرّ.

وفي صورة لو اضطرّ سائق سيارةٍ الىٰ أن يدهسَ شخصاً أو يصعد الرصيف ـ مثلاً ـ فيتلف مالاً أو متاعاً فلا مناص ـ حينئذٍ ـ من ارتكاب الإضرار بالمال تفادياً للدهس؛ لأنّ ضرر النفس أكبر وأشدّ. وكذلك له أن يهدم دار أحد الأشخاص إذا توقّف بهدمها سريان الحريق الىٰ المحلّة؛ لأنّ الضرر الخاصّ يتحمّل لدفع الضرر العامّ[5]. واشترط الحنفية في هذه الحالة إذنَ وليّ الأمر، وإلّا فهو ضامن[6]. ولعلّ الأولىٰ هنا الضمان علىٰ الدولة إن كان بإذن وليّ الأمر، وإلّا فعلىٰ سكّان المحلّة.

---

(١) راجع: قاعدتان فقهيتان للشيخ جعفر السبحانيّ: ٩٤، والموافقات للشاطبيّ ٢: ٣٤٨.

(٢) سنن أبي داود ٤: ٦ برقم ٣٨٧٤.

(٣) راجع: الرسائل للشيخ الأنصاريّ: ٢٩٥، والطرق الحكميّة لابن قيّم الجوزيّة: ٢٦٤.

(٤) راجع: تحرير المجلّة لكاشف الغطاء ١: ٢٧.

(٥) راجع: القواعد والفوائد للشهيد الأوّل ١: ١٤٤، والموافقات للشاطبيّ ٢: ٣٥٠، والأشباه والنظائر للسيوطيّ: ٨٥.

(٦) راجع: ردّ المحتار لابن عابدين ٥: ١٤.

فأمّا استحقاق صاحب الدار المهدومة الضمان والتعويض: فلأنّه إذا كان من الجائز دفع الضرر العامّ بتحمّل الضرر الخاصّ، إلّا أنّه مشروط بأن لا يلحق بالخاصّ ضرر لا ينجبر كما نبّه الىٰ ذلك الشاطبيّ[1]. وأيضاً: فلأنّ الاضطرار لا ينافي الضمان[2]، ولا يبطل حقّ الغير.

وأمّا لزوم الضمان علىٰ أهل المحلّة: فلأنّهم الجهة المستفيدة من هدم الدار، إذ لولا الهدم لما توقّف سريان الحريق. وقاعدة الغرم بالغنم[3] تأبىٰ أن يستفيد أحدٌ علىٰ حساب تضرّر آخر، فيلزم الضمان من هذا الوجه.

وكذلك من الجائز إلقاء الأمتعة والأموال بالغةً ما بلغت من السفينة إذا توقّف علىٰ ذلك تخليص الركّاب. ذهب الىٰ ذلك فقهاء الحنابلة[4] والمالكيّة[5]. وقاعدة دفع الضرر الأكبر والأشدّ فالأقلّ والأخفّ تقتضي ذلك[6].

المطلب الثالث

حالة التعارض بين ضررين بالنسبة إلىٰ شخصين بفعل احدهما

وهي حالة لو تصرّف أحد الشخصين وترتّب علىٰ تصرّفه ضرر، وعلىٰ تركه ضرر، وهنا صورتان:

الصورة الأولىٰ : لو كان في تصرّفه ضررٌ علىٰ الغير، وفي تركه التصرّف ضرر عليه، فهنا اتّجاهان:

---

(١) الموافقات ٢: ٣٥٤.

(٢) راجع مصباح الفقاهة للامام الخوئي ٢: ٢٦٧، قال: (ليس هناك ملازمة بين الجواز الشرعيّ وعدم الضمان).

(٣) المدخل الفقهيّ العامّ للزرقا ١: ٦٩٠.

(٤) راجع: القواعد الفقهيّة لابن رجب الحنبليّ: ٣٧.

(٥) راجع: أسهل المدارك للكشناويّ المالكيّ ٣: ٦٩.

(٦) راجع ما نقلناه من كلمات الفقهاء في تقرير هذه القاعدة.

الأوّل: ذهب اليه أكثر الحنفيّة[1]، وهو المشهور عند الشافعيّة[2] والإماميّة[3]، واختاره ابن حزم الظاهريّ[4]، وهو: عدم منع المالك من التصرّف في ملكه وإن ترتّب عليه ضرر بالغير. واستدلّوا بقولهم: (إنّ منع المالك من التصرّف في ملكه مراعاة لنفع غيره لا وجه له في الشريعة، بل هو أبلغ الضرر علىٰ ما ذهب اليه ابن حزم)[5].

الثاني: وذهب اليه المالكيّة والحنابلة[6] وجماعة من الإماميّة[7]، وهو منع المالك في صورة تضرّر الجار أو الغير. وقد استدلّ الذاهبون الىٰ الجواز بأُمور:

الأوّل: بقاعدة «الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»[8].

الثاني: إنّ الجواز الشرعيّ ينافي الضمان، ومقتضاه: أنّ الفعل إذا كان جائزاً شرعاً لا يترتّب علىٰ من قام به ضمان بسببٍ ما ينشأ عن هذا الفعل، إذ تسويغ الشارع للفعل يقتضي رفع المسؤوليّة عنه، وإلاّ لما كان جائزاً[9].

الثالث: إنّ نفي الضرر امتنانيّة، ولا امتنان في تحمّل الضرر لدفعه عن الآخرين وإن كان أكثر[10].

أمّا الاتّجاه الآخر -أي: الرأي القائل بمنع المالك من التصرّف في حالة ترتّب ضررٍ علىٰ الغير- فقد استدلّوا عليه بأُمور:

الأوّل: إنّ الحقوق ليست مطلقةً في الشرع، وإنّما هي مقيّدة بعدم إساءة

---

(١) بدائع الصنائع ٦: ٢٦٤، جامع الفصولين لابن قاضى سماونه ٢: ٢٠٧.

(٢) الامّ للإمام الشافعيّ ٣: ٢٢٢.

(٣) فرائد الأُصول للشيخ الأنصاريّ ٢: ٥٣٨، ونقل دعوىٰ الوفاق عليه عن الشيخ والحلبيّ وابن زهرة.

(٤) المحلّىٰ ٨: ٢٤١.

(٥) المصدر السابق.

(٦) جامع العلوم والحكم لابن رجب: ٢٩٠.

(٧) فرائد الأُصول، الإشارة السابقة فى هامش (٣).

(٨) المصدر السابق.

(٩) قاعدة الجواز الشرعيّ تنافي الضمان وقد أُشير اليها سابقاً.

(١٠) مصباح الفقاهة للإمام الخوئيّ ٢: ٥٦٤.

استعمالها. وهذا ما جرت عليه الشريعة في موارد كثيرة كما في المضارّة في الوصيّة[1]، والمضارّة في المعاشرة الزوجيّة[2] وغيرها. وهذا ما أدركه ابن حزم ـ وهو من أشدّ المتحمّسين للرأي الأوّل ولمبدأ الحقّ المطلق في التصرّف بالملك ـ إذ قال: (لا يجوز لأحدٍ أن يدخّن على جاره لأنّه أذىً، وقد حُرّم أذى المسلم...)[3].

وإذن، أفلا يكون حفر البئر ـ مثلاً ـ قد يُؤدّي الى هدم جدار دار الغير وهو نوع أذىً كما لا يخفىٰ؟!

الثاني: إنّ قاعدة السلطنة: ـ أي: سلطنة المالك في التصرّف بملكه ـ كما هو مفاد قاعدة «الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»، فهي محكومة[4] بلا ضرر، أي: أنّ كلّ ما يصدر من فعلٍ أو نحوه من التصرّفات فإنّ قاعدة «لا ضررَ» ناظرة اليه، ومقيّدة له بصورة عدم الضرر كما هو مقتضىٰ لسان الحكومة[5].

أمّا ما احتجّ به ابن حزم الظاهريّ فلا يتّضح له وجه، إذ لم يقل أحدٌ بمنع المالك من التصرّف في ملكه مراعاةً لنفع غيره، وإنّما ذهبوا الىٰ المنع فيما لو أضرّ بالغير، وهو ما يقتضيه نفي الضرر. ثم إنّ من يبني فُرناً أو يُنشئ مدبغةً في داره يضرّ بالجار وبالدار ضرراً بالغاً[6].

وبالجملة:فيمكن القول: إنّه في مثل هذه الموارد والحالات يلزم أن يلحظ الضرر الأكثر والأكبر عندما يتعارض ضرر المالك في عدم التصرّف، وضرر الغير عند تصرّفه؛ لأنّ الشرع ينظر الىٰ الجميع بمثابة واحدٍ[7]، أو كنفسٍ واحدةٍ[8]، علىٰ أنّه يمكن أن

---

(١) النساء: ١٢ قوله تعالى: ﴿من بعد وصيّةٍ يوصي بها أو دينٍ غير مضارٍّ﴾.

(٢) البقرة: ٢٣١ قوله تعالى: ﴿ولا تُمسكوهنّ ضِراراً لتعتدوا...﴾.

(٣) المحلّىٰ ٨: ٢٤١. (٤) راجع قاعدتان للسبحانيّ: ٩٧.

(٥) فرائد الأصول للشيخ الأنصاريّ ٢: ٥٣٩.

(٦) كشف المغطّىٰ للطاهر بن عاشور: ٣٠٨.

(٧) الرسائل للشيخ الأنصاريّ.

(٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ ١٦: ٣٢٧، وراجع الموافقات للشاطبيّ ٢: ٣٥٤.

يوكّل الأمر الىٰ العرف في تحديد حجم الضرر وطبيعته.

الصورة الثانية : أن يكون تصرّفه في ملكه يلحق ضرراً بالغير، وفي تركه التصرّف فوت نفعٍ له. وهنا اتّجاهات:

١ ـ اتّجاه ذهب اليه متأخّروا الحنفيّة[١]، وجماعة من الشافعيّة[٢]، وهو المذهب عند الحنابلة[٣]، والمشهور عند الإماميّة[٤].

وهو: منع المالك من التصرّف إذا استلزم إلحاق ضررٍ بالغير: كالجار مثلاً. واستند أكثرهم الىٰ عموم حديث «لا ضرر».

٢ ـ اتّجاه ذهب اليه ابن حزم الظاهريّ[٥]، وهو: عدم المنع في مثل هذه الصورة كالسابق أيضاً مستنداً الىٰ نفس الدليل.

٣ ـ اتّجاه بالتفصيل: فذكر ابن رجب الحنبليّ: أنّه إن كان له في تصرّفه غرض صحيح مثل: أن يتصرّف في ملكه بما فيه مصلحة له فيتعدّىٰ ذلك الىٰ ضرر غيره، أو يمنع غيره من الانتفاع بملكه فيتضرّر الممنوع. ففي مثل هذه الحالة ينظر: إن كان تصرّفه علىٰ غير الوجه المعتاد فأضرّ بالغير يضمن. وإن كان علىٰ الوجه المعتاد ففيه قولان مشهوران:

أحدهما: لا يمنع، والثاني: المنع، وهو قول أحمد بن حنبل[٦]. وهذا الرأي يوافق ما عليه الإمام مالك[٧] في بعض الصور. وأكثر الحنفية[٨] علىٰ المنع مع الضرر

(١) فتح القدير ٦: ٤١٥، وراجع: الهداية، للمرغينانيّ ٤: ١٠٦.

(٢) الفتاوىٰ الكبرىٰ، لابن حجر ٣: ١٦٧.

(٣) جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبليّ: ٢٩٠.

(٤) الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، للشهيد الثاني ٧: ٣٣.

(٥) المحلّىٰ ٨: ٢٤١.

(٦) جامع العلوم والحكم، الإشارة السابقة.

(٧) تبصرة الحكام، للطرابلسيّ ٢: ٣٠٥.

(٨) بدائع الصنائع ٦: ٢٦٤.

الفاحش.

وذهب أكثر الشافعيّة[1] الىٰ عدم المنع في مثل هذه الحالة بشرط أن يحتاط ويحكم الجدران بما لا يتأذّىٰ من المدبغة والاصطبل والطاحونة ضررٌ بيّن.

وذهب جمهور الإماميّة[2] الىٰ عدم المنع لو كان تصرّفه علىٰ الوجه المعتاد، وإلّا فيمنع، ويضمن ما تسبّب من ضررٍ للغير.

استدلّ الشافعيّة[3] بأنّ في منعه إضراراً به، والضرر لا يُزال بالضرر، وهو ليس متين؛ لأنّ الافتراض في المسألة هو: فوت النفع علىٰ المالك، ولا يعدُّ ضرراً، بل فيه تردّد[4].

وأمّا ما احتجّ به الشيخ الأنصاريّ[5] بأنه ـ حينئذٍ ـ يكون من قبيل الحرج عليه، ولذا لا يمنع لحاكميّة «لا حرج» علىٰ «لا ضررّ»، فقد نوقش في رأيه.

إنّ منع المالك من التصرّف في ملكه بما فيه منفعة لا يُعدُّ حرجاً مطلقاً؛ لأن الحرج المنفيّ إنّما هو بمعنىٰ: المشقّة الّتي لا تتحمّل عادةً، وهو مفقود في المقام.

وأمّا حاكميّة «لا حرج» علىٰ «لا ضرر»: فلا وجه له؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما ناظرٌ الىٰ الأدلّة الدالّة علىٰ الأحكام الأوّليّة، ويقيّدها بغير موارد الحرج والضرر، فهما في مرتبةٍ واحدةٍ[6]، فلا مورد للحاكميّة هنا. وأيضاً: فإنّ فوت النفع لو عُدَّ ضرراً تجوّزاً فهو لا يزاحم الضرر البيّن، وليس في قوّته. ولمّا كان الميزان في الترجيح: ارتكاب أخفّ الضررين فيكون منع المالك من التصرّف بما لَهُ منفعةٌ فيه أخفّ من تصرّفه مع لحوق ضررٍ بالغير، علىٰ أنّه قد تقرّرّ في قواعد الشرع أن درء المفاسد أولىٰ من جلب

(١) نهاية المحتاج، للرمليّ ٥: ٣٣٣.

(٢) الروضة البهيّة في شرح اللمعة ٧: ٢٣٣.

(٣) نهاية المحتاج، الإشارة السابقة.

(٤) راجع تحرير المجلة، لكاشف الغطاء: ٢٨.

(٥) الفرائد، للشيخ الأنصاري، الطبعة الحجريّة: ٢٩٨.

(٦) راجع: مصباح الفقاهة، للإمام الخوئيّ (قدّس سرّه) ٢: ٢٦٥.

المصالح[1]. فيترجّح المنع.

ولعل الأنسب أن يقال: إنّه لو أمكن للمالك أن يتّخذ الاحتياطات الضروريّة في تعرّفه في ملكه بما هو نفع له ربّما يكون ضرر الغير ـ حينئذٍ ـ من الضآلة بمكانٍ في قبالة نفع المالك، فلا وجه ـ حينئذٍ ـ للمنع. وأمرُ هذا يُوكل الى العرف وأهل الخبرة: فإن تسامحوا فيه بحيث يُعدّ كلّاً ضرر، وإلّا فلا. وهذا يقتضيه كمال الامتنان في نفي الضرر،والله أعلم.

المطلب الرابع

حالة تعارض ضررين بين شخصين بتدخل عنصر اخر

وفي هذه الحالة أورد أكبر الفقهاء مثالاً هو: فيما إذا ابتلعت دجاجة أحدِهم لؤلؤةً لآخر، أو أدخلت دابّةٌ رأسها في إناءٍ لآخر ولم يمكن تخليص أحدهما إلّا بإتلاف الآخر فهنا صورتان :

الأُولى: صورة وقوع الضررين بتفريطٍ من مالك أحد المالين، أو من كليهما.

والثانية: وقوع الضررين بدون تفريطٍ أو تدخّلٍ من أحدٍ، كأن يكون قضاءً وقدراً كما لو التقطت الدجاجة لؤلؤة آخر سقطت منه.

ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها في المقام هي: ما لو دخلت سيارة بسبب حدوث عطلٍ مفاجيءٍ بنايةً لآخر، ومثله: ما لو ابتلع حيوان مستنداً ماليّاً لآخر، أو قطعةً ذهبيّةً، أو نحو ذلك.

وعلى أيّة حال: ففي جميع الصور المذكورة يلزم مراعاة ما ضرره أعظم بارتكاب الأخفّ والأقلّ لتخليص ما هو الأهمّ، أو ما قيمته أكبر مع التعريض، أي: الضمان عن الأضرار التي تنشأ عن ذلك إن حصل الأمر بتفريطٍ من أحد[2].

---

(1) الأشباه والنظائر للسيوطيّ: ٨٧.

(2) الأشباه والنظائر للسيوطيّ ٨٦/٨٧، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٨.

وأمّا اذا كان الضرران بفعل أحد المالكين أو بتفريط أحدهما: فقد ذهب الشافعيّة[1] والحنفيّة[2] والحنابلة[3] والإماميّة[4] الىٰ إلزام من استند اليه الضرر تخليص مال الآخر وتسليمه اليه؛ لأنّه مع وجود عين ماله لا يُصار الىٰ البدل من المثل أو القيمة إلّا عند تعذّر الردّ. هذا مع مراعاة أعظمهما ضرراً.

فلو أدخلت دابّة ـ مثلاً ـ رأسها في قدرٍ ولم يخرج إلّا بكسر القدر كسرت لتخليصها، ولا تذبح ولو كانت مأكولة اللحم. ثم إن كانت بصحبة مالكها فعليه الارش لتفريطه. وإن لم يكن معها: فإن كان صاحب القدر متعدّياً بأن وضعها بموضعٍ لا يحقّ له فيه أو كان له حقّ فيه لكنّه كان قادراً علىٰ دفع البهيمة فلم يدفعها فلا إرش له بكسر القدر، وإن كان الأمر بتفريطهما معاً اشتركا في الغرامة[5].

وفي مثل هذه الحالة: لو كان السبب في دخول الدابّة أو سقوط الدينار في المحبرة شخص ثالث فيستقرّ عليه الضمان، وهو يتخيّر ـ حينئذٍ ـ بين إتلاف أيّ المالين لتخليص الآخر.

قال الشيخ السبحانيّ في هذه الصورة: إنّه ـ حينئذٍ ـ بطبعه لن يختار إلّا الأقلّ ضرراً[6]، لكن فقيه آخر ذهب الىٰ أنّ المتعيّن في حقّه هو اختيار الأقلّ باعتبار لزوم التبذير المحرّم شرعاً إن لم يختر الأقلّ[7].

الأمثلة التي أوردها الفقهاء حالة دخول حيوانٍ لشخصٍ في دارٍ لآخر وتعذّر إخراجه إلّا بنقض الدار أو جانبٍ منها:

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطيّ: ٨٦.
(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٨، وتكملة شرح فتح القدير للبهوتي ٩: ٣٤٢.
(٣) سرح منتهىٰ الإرادات للبهوتي ٢: ٤٠٤.
(٤) مصباح الفقاهة للإمام الخوئيّ ٢: ٥٦٣.
(٥) مغني المحتاج للشربينيّ ٢: ٢٩٥، وسرح منتهىٰ الإرادات ٢: ٤٠٤.
(٦) قاعدتان للشيخ جعفر السبحانيّ.
(٧) قاعدة الضرر للشيخ الزنجانيّ: ١١٧.

ذهب جماعة من الفقهاء الىٰ وجوب نقض البناء وإخراج الحيوان، وعلىٰ ربّ المال المخرج ضمان أي: إصلاح الجدار؛ لأنّه إنّما حقّ له ذلك لتخليص ماله إن لم يفرّط صاحب الدار، فإن فرّط فلا ضمان علىٰ ربّ المال؛ لأنّ المفرّط أولىٰ بحصول الضرر كما لو كان بتعدّيه[1].

ومثل ذلك: ما لو دخلت سيارة مسرعة بنايةً لآخر ـ داراً أو محلّاً ـ ولم يمكن إخراجها إلّا بنقض جانبٍ من البناء فإنّه يضمن ما تهدّم أو تلف من البناء أو الأشياء؛ لأنّه حقّ لتخليص سيارته. ولا يتصوّر تفريط صاحب الدار إلّا أن يكون قد أنشأ بناءه علىٰ الطريق العامّ، إذ يعدُّ ـ حينئذٍ ـ متعدّياً، فيُضمن ما تسبّب في تلفه إن لم يكن صاحب السيارة مفرّطاً.

جاء في رسائل الشيخ الأنصاريّ من الإماميّة: (وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابّة إذا دخلت في دارٍ لا يخرج إلّا بهدمها، معلّلاً ذلك الضمان بأنّ هدم الدار لمصلحة صاحب الدابّة، فإنّ الغالب أنّ تدارك المهدوم أهون)[2].

ويتضح ـ كما ذكر الفقهاء ـ: أنّه في جميع الصور الّتي تقرّر اختيار الأقلّ ضرراً أو الأخفّ فإنّ ذلك لا يلغي حقّ الغير في الضمان؛ لأنّه مع أنّ الشارع أجاز وأباح ارتكاب أحد الضررين إلّا أنّه لا ملازمة بين الجواز الشرعيّ وعدم الضمان)[3]. كما أنّه في انضمام جبران الضرر الّذي أصاب الغير كمال الامتنان، وهو الذي تقتضيه نظريّة «نفي الضرر».

---

(١) شرح منتهىٰ الإرادات ٢: ٤٠٤.

(٢) الرسائل للشيخ الأنصاري، طبعة حجريّة: ٢٩٩.

(٣) مصباح الفقاهة للإمام الخوئيّ ٢: ٢٦٧، وراجع فواتح الرحموت لابن عبد السكور ١: ٢٩٥.

عصمة الأنبياء عليهم السلام عند المذاهب الإسلامية

سماحة الشيخ يعقوب الجعفري

يؤكّد جميع المسلمين على ضرورة عصمة الأنبياء، وهي من المسائل المتّفق عليها لدى علماء المسلمين، إذ يعتقد جميعهم بأنّ أنبياء الله معصومون، وإنّما اختلفت وجهات نظرهم بشأن جملةٍ من التفاصيل الّتي سنُشير اليها في معرض حديثنا.

يمكن أن نقول ـ كما سنرى من الآيات القرآنيّة وإجماع المتقدّمين من علماء المسلمين ومتأخّريهم ـ:إن موضوع عصمة الأنبياء حقيقة مفروغ منها ومتّفق عليها، ومع كلّ ذلك يقول «گلدزيهر»: (إنّ الاعتقاد بعصمة الأنبياء يتناقض ـ بدون شكٍ ـ وآراء الطبقة الأُولى من المسلمين، حيث إنّهم سمعوا من لسان الرسول أنّه اعترف بالخطأ وهو بحاجةٍ الى التوبة أيضاً)[1].

وقد خطا مستشرق آخر خطوةً أوسع، فادّعى أنّ نظريّة عصمة الأنبياء ابتدعتها الشيعة،ليبرّروا بها فكرة عصمة أئمّتهم[2].

---

(١) گلدزيهر في العقيدة والشريعة: ٢٠٨.

(٢) روبالدسن في عقيدة الشيعة: ٣٢٨.

إنّ أقوال هذين المستشرقَين عارية من الصحّة، ومغايرة للكتاب والسنّة، ومخالفة لما تتّفق عليه عامّة المسلمين، ولا يستبعد أن تكون الغاية من أقوالهم هذه إثارة الفرقة والاختلاف بين المسلمين، والتشكيك في واحدٍ من أهمّ أُصولهم الاعتقاديّة، وما يتقوّله گلدزيهر بأنّ النبيّ قد اعترف بالخطأ له معنىً آخر. وقد عالج الإسلام هذه المواقف ومواقف أُخرىٰ تماثلها بإسهابٍ وتفصيلٍ سنتطرّق له لاحقاً.

إنّ أصل فكرة عصمة الأنبياء له جذر قرآنيّ، فقد ورد في عدّة آياتٍ وإن لم يصرّح فيها بمصطلح العصمة كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هو إِلاَّ ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ﴾[2].

وقوله تعالىٰ: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ ارْتَضَىٰ من رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً﴾[3].

ويمكن القول بأنّ مصطلح العصمة هو كغيره من المصطلحات الكلاميّة الأُخرىٰ الّتي استحدثت فيما بعد، وقد ورد بهذا المعنىٰ في رواياتٍ نُقلت عن أئمّة أهل البيت المعصومين: كالرواية الواردة عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ[4] وهي تدلّ علىٰ أنّ مصطلح العصمة كان شائعاً ومستعملاً عند المسلمين في عصر الإمام الصادق عليه السلام، وربّما استعمل مصطلح التنزيه بدلاً منه في ذلك العصر أيضاً[5].

وقد استدلّ العلماء بأدلّةٍ مختلفةٍ عقليّةٍ ونقليّةٍ، وعقليةٍ نقليةٍ في آنٍ واحدٍ لإثبات عصمة الأنبياء، وهنا لابدّ من الإشارة لبعض ما استدلّ به هؤلاء المتكلّمون علىٰ

---

(١) البقرة: ١١٩ .

(٢) الأنعام: ٩٠ .

(٣) الجنّ: ٢٦ .

(٤) المجلسيّ في بحار الأنوار ١٢ : ٣٤٨ .

(٥) الإمام أبو حنيفة، الفقه الأكبر: ٥ .

العصمة:

١ ـ لقد بُعث أنبياء الله تعالىٰ ليبيّنوا للناس منافعهم، إذ لولاهم لما عرف الناس مصلحتهم ولما انتفعوا بها، وعلىٰ هذا الأساس فإنّ بعثة الأنبياء بنفسها مصلحة كبرىٰ للمجتمع، وقد ثبت أنّ الله سبحانه أوجب علىٰ نفسه ـ وفقاً لمقتضىٰ اللطف ـ أن يؤدّي كلّ مصلحةٍ بأتمّ صورةٍ، ونحن نعلم: أنّ الأنبياء اذا كانوا معصومين فإنّ كلامهم سيكون أكثر تأثيراً، ويجد مكانه من القبول في النفوس، وتأسيساً علىٰ ذلك فإنّ الأنبياء ينبغي أن تكون لديهم هذه الحالة من العصمة[١].

٢ ـ بما أنّ معجزات الأنبياء تدلّ على صدق دعواهم فإنّ ذلك يقتضي أن يكون الأنبياء معصومين من ارتكاب الكذب والذنب، فكما أنّ المعجزة تدلّ علىٰ نفي الكذب في تأدية الرسالة بدون واسطةٍ فإنّها كذلك تدلّ علىٰ نفي المعاصي بواسطةٍ، علماً بأنّ النبيّ عندما يأتي بالمعجزة فذلك دليل علىٰ تأييد الله وتصديقه له، ولو قدّر للنبيّ أن ينسب شيئاً الىٰ الله كذباً ـ لا سمح الله ـ فهذا يعني: أنّ الله يصدّق ويؤيّد الكاذب، وهذا قبيح بحدّ ذاته. وأمّا فيما يتعلّق بسائر الذنوب الّتي لا تمتّ بالرسالة بصلةٍ فنقول:

إنّ المعجـزة تدلّ علىٰ أنّـه ينبغي أن يُتّبع النبيّ ويُصدّق في كلامه، ولمّا كان ارتكاب الذنب باعثاً علىٰ النفور عنه ولا يستطيع الإنسان أن يتّبع إنساناً مرتكباً للخطيئة باطمئنان خاطرٍ وراحة بالٍ لذا فإنّ المعجزة تدلّ علىٰ نفي المعاصي عن الأنبياء بواسطةٍ. وقد استدلّ السيّد المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ بهذا الدليل المتقدّم في كتبه الكلاميّة[٢].

٣ ـ لو قُدّر للأنبياء أن يبدر الذنب منهم فلا يصحّ ـ حينئذٍ ـ الاقتداء بهم في ارتكاب مثل هذا الذنب؛ لأنّ ارتكاب الذنب حرام، مع أنّ الاقتداء والتأسّي بهم واجب بإجماع الاُمّة وبنصّ الآيات القرآنيّة.

---

(١) القاضي عبد الجبّار، المغني ١٥ : ٣٠٢ .

(٢) السيّد المرتضىٰ، تنزيه الأنبياء: ٣ .

٤ ـ لو قُدّر أن يصدر ذنب عن الأنبياء فإنّ شهادتهم ستردّ في الأُمور الاعتياديّة، فكيف يمكن إذن قبولهم شهادتهم في أمرٍ خطيرٍ كالاعتقاد بالله واليوم الآخر أو اُمور الدين الاُخرىٰ مثلاً؟!

٥ ـ لو قُدّر أن يصدر عن الأنبياء ذنب ما فالواجب عند ذلك يقتضي منعهم وزجرهم، وهذا يعُدُّ إيذاءً لهم، ونحن نعلم: أنّ إيذاء النبيّ حرام بإجماع الاُمّة وبنصّ القرآن، ومستوجب للعنه الله. وهذه الأدلّة الثلاثة الأخيرة ـ إضافةً الىٰ أدلّةٍ اُخرىٰ ـ وردت في شرح المواقف[1].

٦ ـ إنّ الغرض من بعثة الأنبياء لا يتحقّق إلّا بعصمتهم؛ لأنّه لو احتمل قوم ما صدور الكذب أو الذنب عن النبيّ المبعوث اليهم فإنّهم لا يركنون اليه ولا يطمئنّون لكلامه، ولذا فإنّهم لايتّبعونه.

وقد استدلّ الشيخ نصير الدين الطوسيّ والعلّامة الحلّيّ والفاضل المقداد بهذا الدليل[2]. وإضافةً الىٰ ما ورد أعلاه فقد ذكرت أدلّة كثيرة علىٰ عصمة الأنبياء، فأعرضنا عن ذكرها هنا، وكان منها خمسة عشر دليلاً للفخر الرازيّ[3]، إلّا أنّنا أوردنا أهمّها.

موارد العصمة

لقد نوّهنا الىٰ أنّ جميع المسلمين متّفقون علىٰ لزوم عصمة الأنبياء، والاختلاف كلّ الاختلاف يكمن في المسائل الجزئيّة، فطرحت الآراء حول نوع الذنب، وزمانه، وكيفيّة ارتكابه، وتضمّنت هذه الآراء النقاط التالية:

١ـ **العصمة في المعتقد** : وهو: أن لا يكون النبيّ مشركاً أوكافراً، وأنّ أحداً لم

---

(١) اللاهيجيّ، والجرجانيّ. شرح المواقف ٨ : ٢٦٥ .

(٢) نصير الدين الطوسيّ، والعلّامة الحلّي، كشف المراد: ٣٤٩ . والفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: ٣٠٢ .

(٣) الفخر الرازيّ، عصمة الأنبياء: ١٩ .

يراوده الشكّ في هذه الحقيقة، سوى بعض الخوارج، فقد نُقل عن ابن فورك وبعض الحشويّة جواز بعث من كان كافراً[1].

٢ـ العصمة في تبليغ الرسالة : ولم يشكّ أحد في هذه النقطة أيضاً؛ لأنّ المعجزة تدلّ علىٰ صدق النبيّ، وبناءً علىٰ ذلك فإنّ تجويز الكذب مساوٍ لبطلان المعجزة. ونقل عن أبي بكرٍ الباقلانيّ ـ وحده ـ جواز الكذب في أداء الرسالة اذا كان غير متعمّدٍ، وقد كفرّه بعض مؤلّفي الملل والنحل بعد الإدلاء بهذا الرأي الغريب[2].

٣ـ العصمة في العمل بالأحكام : وهي كون الأنبياء مصونين عن ارتكاب الذنب والمعصية، ويكمن الاختلاف في تعيين أُطرها وزمانها. فالشيعة يرون: أنّ الأنبياء منزّهون عن ارتكاب الذنوب، صغائرها وكبائرها طيلة حياتهم، سواء قبل البعثة أو بعدها، وهم لا يرتكبون الذنوب، لا عمداً ولا سهواً[3]. وقد جوّزت فرقة صغيرة ارتكاب كبائر الذنوب وصغائرها للأنبياء، سوىٰ الكذب المتعمّد أثناء الدعوة[4].

وممّن قال بالجواز أيضاً هم: الحشويّة، والكراميّة، والباقلانيّ من الأشاعرة، إلّا أنّ الأكثريّة الساحقة من المعتزلة والأشاعرة يعتقدون أنّ الأنبياء معصومون عن الكبائر، ولكنّهما ينفاوتان في الطريقة. فالمعتزلة يثبتون ذلك عن طريق العقل، إلّا أنّ الأشاعرة ـ وكذأبهم ـ يستدلّون علىٰ إثباته عن طريق السمع.

وأمّا فيما يتعلّق بصغائر الذنوب: فأغلب المعتزلة ـ ومنهم: القاضي عبد الجبّار ـ يذهبون الىٰ جواز صدور الذنب الصغير عنهم[5]، شريطة أن لا يكون باعثاً علىٰ

(١) الجرجانيّ، سرح المواقف ٨ : ٢٦٤ ، والفاضل المقداد،إرشاد الطالبين: ٣٠٣ .
(٢) ابن حزم الأندلسيّ، الفصل ٤ : ٥ .
(٣) السيّد المرتضى، الذخيره: ٣٢٨ ، والاقتصاد الهادي: ١٦١ ، والعلّامة الحلّيّ، كشف المراد: ٣٤٩ .
(٤) الفخر الرازيّ، عصمة الأنبياء: ١٨ ، وابن حزم، الفصل ٤ : ٥ .
(٥) القاضي عبد الجبّار، المغني ١٥ : ٣٠٩ .

الاستخفاف بالنبيّ. صلّى الله عليه وآله.

أمّا أبو عليّ الجبائيّ فلا يجيز صدور الصغائر عن الأنبياء، إلّا اذا كان سهواً، أو عن طريق الخطأ في التأويل[1].

أمّا الأشاعرة: فيعتقد أكثرهم بأنّ الكبائر والصغائر لا تصدر تعمّداً عن الأنبياء.

ويقول البغداديّ: (أجمع أصحابنا علىٰ أنّ الأنبياء بعد البعثة معصومون عن جميع الذنوب)[2].

ويقول الشهرستانيّ: (القول الصحيح: إنّ الأنبياء معصومون عن الذنوب الصغيرة كما أنّهم معصومون عن الذنوب الكبيرة؛ لأنّ الصغائر لو تكرّرت تبدّلت الىٰ كبائر)[3].

ويقول التفتازانيّ: (مذهبنا: أنّ الأنبياء لا يرتكبون الذنوب الكبيرة ولا الصغيرة عن عمدٍ، ولو ارتكبوا الذنب الكبير سهواً فإنّهم لا يصرّون عليه، وينتبهون الى ذلك فوراً)[4].

أمّا أبو منصور الماتريديّ: ـ وهو أحد أئمّة الجمهور الّذي يتفرّد بأُسلوبٍ كلاميٍّ خاصٍّ به ـ فلا يرىٰ جواز ارتكاب الأنبياء للصغائر، وقد ظهر ذلك في شرحه لكتاب أبي حنيفة الموسوم بـ (الفقه الأكبر) علماً بأنّ مؤلّف الفقه الأكبر كان يعتقد بتنزيه الأنبياء كافّةً عن الصغائر والكبائر والقبائح والكفر[5].

وأمّا في ما يتعلّق بزمان العصمة: فإنّ رجال الشيعة ـ وكما أسلفنا ـ يقولون

---

(١) الجرجانيّ، شرح المواقف ٨: ٢٦٥ ، والمغني ١٥ : ٣١٠ .

(٢) البغداديّ، أُصول الدين: ١٧٨ .

(٣) الشهرستانيّ، نهاية الأقدام: ٤٤٥ .

(٤) التفتازانيّ، شرح المقاصد ٢ : ١٩٣.

(٥) الماتريديّ، شرح الفقه الأكبر: ٢٢.

بعصمة الأنبياء، سواء قبل بعثتهم أو بعدها، إلّا أنّ الأغلبيّة الساحقة من المعتزلة والأشاعرة ترىٰ أنّ عصمة الأنبياء تتحقّق فيهم بعد البعثة وتقول:

(إنّه لا مانع من ارتكاب الأنبياء المعاصي قبل بلوغهم مقام النبوّة أو الرسالة)[1].

وهذا الاختلاف في وجهات النظر ينعكس علىٰ أدلّة العصمة أيضاً، لذا نرىٰ أنّ أدلّـة المتكلّمين من غير الشيعة لا تشمل العصمة قبل البعثة: كالدليل الثالث والرابع والخامس من الأدلّة المذكورة في بداية البحث، لكنّ أدلّة الشيعة علىٰ إثبات كون العصمة تشمل زمان ما قبل بعثة الأنبياء وما بعدها كالدليل الثاني (دليل النفور) والدليل السادس (دليل الركون والاطمئنان). وهناك أمر آخر ينبغي إضافته وهو: ما نسبه بعض مؤلّفي كتب الملل والنحل: كالأشعريّ والبغداديّ الىٰ هشام بن الحكم ـ أحد متكلّمي الشيعة، ومن أجلّاء أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ـ أنّه لا يقول بعصمة الأنبياء مع اعتقاده بعصمة الأئمّة!! وأنّه قال: إنّ الأنبياء يوحىٰ اليهم فينصلحون، أمّا الأئمّة فلا يوحىٰ اليهم[2]. ونحن لا نعلم بصحّة وسقم ما نسب الىٰ هشام، إذ لم يَرد في مصادر الشيعة ما يدلّ علىٰ ذلك، واذا كان قد صدر عنه فعلاً فلابدّ من تبريره، والبحث عن محملٍ صحيحٍ له، إذ أنّ الشيعة يعتقدون بضرورة عصمة الأنبياء، وهذا أصل مسلّم به.

ولعلّ الأُستاذ عبد الله نعمة أصاب حين قال: (اذا كان لابدّ من عصمة الأنبياء الّذين يوحىٰ اليهم وينبّهون علىٰ ذنوبهم من خلال هذا الوحي إذن فالإمام الّذي لا يوحىٰ اليه يكون ـ من بابٍ أولىٰ ـ معصوماً، وبناءً علىٰ ذلك فإنّ كلام هشام قيل في مقام الاستدلال علىٰ عصمة الأئمّة، وورد علىٰ سبيل الافتراض فقط)[3].

---

(١) الجرجانيّ، شرح المواقف ٨ : ٢٦٥.

(٢) أبو الحسن الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين ١: ١١٦ . والبغداديّ، الفَرق بين الفِرَق: ٣٤٣ .

(٣) عبد الله نعمة كتابه: هشام بن الحكم: ٣٠٣ .

حقيقة العصمة

العصمة ـ كما يراها المتكلّمون ـ هي: عبارة عن ظهور حالةٍ خاصّةٍ تعتري شخصاً ما تحصّنه من ارتكاب الذنوب علىٰ الإطلاق، ويكون معها مُصاناً من الخطأ والزلل(١).

و هنا ينبغي أن نعرف ماهية الأسباب الّتي تؤدّي الىٰ ظهور هذه الحالة لدى الشخص، وكيف يمكن للإنسان أن يصل الىٰ مرحلةٍ لا يذنب معها ولا يصدر عنه خطأ أبداً؟وتوجد في هذا الصدد عدّة نظريّاتٍ أهمّها:

١ ـ إنّ **العصمة**: هي ضرب من اللطف والموهبة الإلٰهيّة الّتي يخصّ بها بعض الناس، بحيث تحجبهم عن ارتكاب المعاصي، ولا تصل الىٰ درجة الإلزام والإجبار، فهذه الملكة ليست من القوّة بحيث يمكنها أن تردع الشخص من ارتكاب الخطيئة.

يقول الشيخ الزنجانيّ: (العصمة: لطف يمتنع من يختصّ به عن فعل المعصية ولا يمنعه علىٰ وجه القهر)(٢).

ويقول السيّد المرتضىٰ: (العصمة:هي لطف إلٰهيّ للعبد يمتنع معها عن اختيار فعل القبيح مع التمكّن عليه)(٣).

---

(١) العصمة: مشتقّة من: عصم، ومعناها في اللغة: الدفع والامتناع. (العين ١: ٣١٣). أو بمعنىٰ المنع والحفظ (صحاح اللغة: ٥: ١٩٨٦) او بمعنىٰ القلادة. (القاموس المحيط ٤: ١٥٠). ويمكن القول: إنّ العصمة في اللغة ترجع الى معنىً واحدٍ وهو: المنع والحفظ، والمعاني الأُخرىٰ مشتّقة من هذا المعنىٰ أيضاً. وقد صرّح بعض المهتمّين باللغة بأنّ العصمة أصلها المنع في كلام العرب. (تاج العروس ٨: ٣٩٨، ولسان العرب ٩: ٢٤٤). وأوضح من كلّ ما ذكرناه ما قاله ابن فارس: بأنّ عصم له معنىً واحد يدلّ علىٰ المنع والإمساك، وإنّما سمّي حبل الدلو عصاماً لأنّه يحفظها من السقوط في البئر. (مقاييس اللغه ٤: ٣٣١).

(٢) الشيخ المفيد، أوائل المقالات: هامش ٢٩.

(٣) السيّد المرتضىٰ، الأمالي ٢ : ٣٤٧.

ويقـول العـلّامـة الحليّ: (العصمة:هي لطف إلٰهيّ يختصّ به المكلّف بحيث لا يكون هناك موجب لارتكاب المعصية وترك الطاعة بالرغم من تمكّنه من ذلك)[1].

ويقول ابن أبي الحديد المعتزليّ: (يرىٰ أصحابنا المعتزلة: أنّ العصمة لطف إلٰهيّ يمتنع المكلّف بوجوده عن فعل القبيح مختاراً)[2].

ووفقاً لهذه النظريّات فإنّ العصمة موهبة إلٰهيّة يُفيضها علىٰ الشخص لما لديه من مؤهّلاتٍ، إلّا أنّ الاختيار في الوقت ذاته هو من قِبَل الشخص نفسه. وبعبارةٍ أُخرىٰ: لا يوجد في ذلك الشخص موجب لارتكاب المعصية مع قدرته عليه.

٢ ـ العصمة: هي نوع من المشيئة الإلٰهيّة، بحيث يمنح الباري ـ عزّ وجلّ ـ الأنبياء القدرة علىٰ الطاعة، ولم يمنحهم القدرة علىٰ ارتكاب المعصية، وهذه النظريّة يقول بها الأشاعرة والجمهور، ووفقاً لرأيهم في مسألة أفعال العباد فقد فسّروا العصمة بهذا المعنىٰ.

ويقول البغداديّ: (إنّ عصمة الأنبياء ـ وفقاً لمبدأنا ـ لا يمكن أن تصحّ إلّا حين نقول: إنّ الله أعطاهم القدرة علىٰ الطاعة، وسلبهم القدرة علىٰ المعصية)[3].

ويقول اللايجيّ: (إنّ حقيقة عصمة الأنبياء هي: أنّ الله لم يخلق في كيانهم المعصية)[4].

ويقول ابن أبي شريف: (إنّ العصمة:عبارة عن منح الله الأنبياء القدرة علىٰ الطاعة، بحيث لم يودع فيهم القدرة علىٰ المعصية)[5]. ووفقاً لهذا الرأي فإنّ الأنبياء مُكـرهـون علىٰ عدم ارتكاب الذنوب، وبناءً علىٰ ذلك فإنّهم غير جديرين بالمدح

---

(١) العلّامة الحليّ، أنوار الملكوت: ٩٦.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧ : ٨.

(٣) البغداديّ، أُصول الدين: ١٦٩.

(٤) اللايجيّ والجرجانيّ، شرح المواقف ٨: ٢٨٠ .

(٥) ابن أبي شريف، المسارّة بشرح المسايرة: ٢٢٨.

والإنابة على أفعالهم.

أمّا الأشاعرة: فإنّهم ـ وفقاً لعقيدتهم في مسألة الجبر والاختيار ـ وبالرغم من إيمانهم بالجبر لا ينكرون التكليف والثواب والعقاب، وهم يرون أيضاً: أنّ الأنبياء يستحقّون الثواب والمدح في ترك المعاصي[١].

٣ ـ **العصمة**: هي ملكة لا تصدر المعصية عن صاحبها، وقد نقل هذه النظريّة عن الحكماء الشيخ نصير الدين الطوسيّ[٢]. وقد ورد في كلمات بعض المتكلّمين: التعبير عن العصمة بالملكة، إلّا أنّهم قالوا: (إنّ هذه الملكة هي لطف إلهيّ)[٣].

وتنحصر أسباب ظهور ملكة العصمة ـ باعتبارها لطفاً إلهيّاً ـ في النقاط التالية:

أ ـ أن تتوفّر في نفس الشخص أو بدنه مؤهّلات توجد فيه ملكة الامتناع عن الفجور.

ب ـ أن تتوفّر لدى الشخص المعرفة بقبح الذنوب وحسن الطاعات.

ج ـ أن تتعزّز هذه المعرفة بوحي الله وبيانه.

د ـ المتحلّي بهذه الملكة يستحقّ اللوم اذا ما ترك الأولى[٤].

وبالنظر لتعدّد الآراء حول حقيقة العصمة الّتي لا يوجد فيما بينها أيّ اختلافٍ جذريٍّ نقطع: أنّ العصمة لا تسلب الاختيار عن الأنبياء، وهم ليسوا مرغمين على ترك المعاصي، بل هم يبلغون درجةً من التقوى والكمال والعلم بحيث لا يجنحون معها الى المعصية أبداً وإن كانوا قادرين عليها.

---

(١) الجرجانيّ، شرح المواقف ٨ : ٢٨١.
(٢) نصير الدين الطوسيّ، نقد المحصّل: ٣٦٨.
(٣) الفاضل المقداد، الإرشاد: ٣٠٢.
(٤) الفخر الرازيّ، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٣٨.

الذنوب المنسوبة الى الانبياء

إنّ من أهمّ الأُمور الّتي أثارت الإشكالات بشأن عصمة الأنبياء هو: ما ورد من التعابير القرآنيّة، والأحاديث الّتي لا ينسجم ظاهرها مع عصمة الأنبياء، ويبدو أنّها تنسب ارتكاب الذنب للأنبياء!!

وقد أُجيب عن هذه الإشكالات بإجاباتٍ متعدّدةٍ ووجهات نظرٍ متفاوتةٍ.

فقد قال أبو عليّ الجبائيّ: (إنّ الذنوب الّتي نسبت الىٰ الأنبياء هي من باب الخطأ في التأويل، ولا تنافي شأن العصمة. فمثلاً: أنّ أكل آدم من الشجرة المنهيّ عنه كان لتصوّره أنّه نهي عن تناول شجرةٍ خاصّةٍ بعينها، ولكنّه كان قد نهي عن نوع تلك الشجرة، لا عن الشجرة نفسها، والنهي كان يشمل الشجرة الّتي أكل منها آدم)[1].

وقال النظّام وأتباعه: (إنّ الذنوب المنسوبة الىٰ الأنبياء هي ما تبدر منهم سهواً وغفلةً، ولا يتنافىٰ ذلك وعصمتهم)[2].

وأمّا الأشاعرة: فيعتقدون أنّ هذه الذنوب: إمّا أن تكون قد صدرت عن الأنبياء قبل بعثتهم، أو هي من قبيل ترك الأولىٰ، أو أنّها ذنوب صغيرة صدرت عنهم سهواً)[3]. وبناءً علىٰ ذلك نلاحظ: أنّ أصل وقوع المعصية أو الذنب من قبل الأنبياء قد عُدّ من المسلّمات في جميع الإجابات، وغاية ما في الأمر: أنّهم أوردوا محامل تتناسب وآرائهم في أصل المسألة. إلّا أنّه وفقاً لعقيدة الشيعة فإنّ هذه المحامل لا يُعتدّ بها؛ لأنّ الشيعة يعتقدون بنفي صدور الذنب ووقوع المعصية من قبل الأنبياء، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها، لا عمداً ولا سهواً،ولا خطأً في التأويل.

ولذا فإنّ رأي الشيعة بالنسبة لما نسب من الذنوب الىٰ الأنبياء هو: أنّ الأنبياء

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧ : ١٢.

(٢) السيّد المرتضى، تنزيه الأنبياء. ٨.

(٣) التفتازانيّ، شرح المقاصد ٢: ١٩٤.

لم يخالفوا الأمر الربّانيّ في مثل هذه الحالات ليتنافىٰ ذلك وعصمتهم، بل المخالفة إن بدرت منهم فهي مخالفة للأمر الإرشاديّ، وهي لا تُعدّ معصيةً، وهم في الواقع ربّما اختاروا الحسن من بين أمرين: أحدهما حسن، والآخر أحسن منه، وهذا الأمر لا يُعدّ معصيةً قطعاً،وإن اعتبر كذلك فإنّما مقارنة لشأنهم الرفيع، لكنّها ليست معصيةً تتعارض مع مقام عصمتهم طبعاً[1].

وقد عالج المتكلّمون حالاتٍ عديدةً تتنافىٰ وعصمة الأنبياء ظاهراً، ولاسيّما أكل آدم من الشجرة المنهيّ عنها، وما صدر عن الأنبياء من حكمٍ وقضاءٍ بين المتخاصمين والمشار اليها في القرآن الكريم، وما نسب الىٰ رسول الله ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ في القرآن من التعبير بالذنب. وقد عالج المتكلّمون كلّ ذلك وأجابوا عنه بوجوهٍ متعدّدة.

وإضافةً الىٰ الكتب الكلاميّة والتفسيريّة فقد كتبت كتبٌ خاصّة في هذا الشأن نذكر منها كتابين:

الأوّل: تنزيه الأنبياء الّذي ألّفه المتكلّم الشيعيّ المعروف: السيّد المرتضىٰ والمعروف بـ (عَلَم الهدىٰ).

والثاني: عصمة الأنبياء للفخر الرازيّ، وهو من كبار علماء الجمهور وأبرز متكلّميهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) بحار الأنوار ١١ : ٩١.



الدكتور مرتضى الأيرواني
أستاذ اللغة العربية والإلهيات
في جامعة مشهد

يمتاز تفسير «مجمع البيان في تفسير القرآن» للطبرسيّ بجزالة لفظه، ومتانة أُسلوبه، ووضوح مقصوده، وجمعه بين ذكر الآراء المختلفة في المسألة مع الاختصار.

والمقصود بالاختصار هنا هو: الاختصار في ذكر الرأي، وليس في حجم الكتاب.

والكتاب يمتاز عن سائر التفاسير بتناوله الجوانب المختلفة للآية من قراءةٍ وحجّةٍ «توجيه» ولغةٍ وإعرابٍ ومعنىً «تفسير» وسبب نزولٍ وغيرها.

والكتاب يمتاز بميزةٍ أُخرىٰ جعلته شاخصاً ومشهوراً بين كتب التفسير، وهذه الميزة هي: تناوله الجوانب المختلفة للآية بشكلٍ منفصلٍ بعضها عن البعض الآخر بصورةٍ مطّردة. فهو يذكر القراءة تحت عنوانٍ مخصوصٍ، ثمّ يذكر تخريج القراءة وتوجيهها تحت عنوانٍ آخر باسم «الحجّة»، ثمّ اللغة، ثمّ النحو، والتفسير تحت عنوان (المعنىٰ)، وسبب النزول إن كان للآية سبب نزولٍ، كما يسعىٰ الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ دائماً الىٰ ذكر مناسبة السورة بما قبلها، وفضلها.

والكتاب لاحتوائه هذه الأُمور ـ بالإضافة الىٰ ما يذكره الطبرسيّ من: الـوجوه والنظائر، والبلاغة والتقديم والتأخير، وتناسب الآيات والسور «النظم ووجه الاتّصال» ـ حقيق بأن تكون في عنوانه عبارة « لعلوم القرآن»، فهو مجمع البيان، وفيه من علوم القرآن ما فيه.

ومن المواضيع الّتي عني الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ بها هي بيان المعنىٰ اللغويّ للألفاظ القرآنية، ويحاول جاهداً بيان ذلك وتوضيحه بسكلٍ جذريٍّ ملفتٍ للنظر.

ونحاول في بحثنا هذا بيان مناهج البحث اللغويّ في مجمع البيان، موضّحين كلّ نقطةٍ بمثالين اثنين. ويمكن ملاحظة المعالجة اللغويّة في مجمع البيان من خلال النقاط التالية:

١ـ الاستطراد لذكر استعمالات المادة :

فالـطبرسيّ ـ رحمـه الله ـ حينما يتعرّض لذكر المعنىٰ اللغويّ لكلمةٍ ما لا يكتفي بذكر معناها اللغويّ فقط، بل يستطرد لذكر استعمالات الكلمة أو ما يجامعها في الاشتقاق، وكأنّه كتاب لغويّ وليس كتاب تفسيرٍ مهمّته بيان وظيفة الكلمة ضمن سياق الآية مورد البحث. وهذا الأمر وإن عُدّ استطراداً من جهةٍ لكنّه يفيد القارئ من جهاتٍ أُخرىٰ.

الأُولىٰ: اطّلاع القارئ الذي يراجع مجمع البيان لتفسير آيةٍ أو آياتٍ عدّةٍ علىٰ معاني الكلمة واستعمالاتها، وفي هذا فائدة كبيرة للقارئ.

الثانية: عندما يلاحظ القارئ استعمالات الكلمة المختلفة ويقارن بينها يستطيع أن يدرك المعنىٰ المقصود من الكلمة في الآية مورد البحث.

الثالثة: اطّلاع القارئ علىٰ استعمالات القرآن الكريم للألفاظ ـ حينما يستشهد الطبرسيّ للمعاني الّتي يذكرها بآيةٍ من القرآن «وهذا ما يُسمّىٰ بالوجوه» ـ بنحوٍ لا يلتفت القارئ اليها لو اطّلع علىٰ كلّ استعمالٍ علىٰ حدةٍ بقراءة تفسير

الآية الّتي حوت تلك الكلمة بذلك الاستعمال.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿ذٰلِكَ الكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ هُدَىً لِلْمُتَّقِينَ﴾[1]. (الكتاب مصدر، وهو بمعنىٰ: المكتوب كالحساب، قال الشاعر:

بَشَـرْتُ عِيالي إذْ رَأَيْتُ صَحِـيفَـةً أَتَتْـكَ مِنَ الحَجَّـاجِ يُتْـلَىٰ كِتَابُـهَا

أي: مكتوبها. وأصله: الجمع من قولهم: «كتبتَ القربة» اذا خرزْتَها. والكتبَة الخُرْزَة. وكتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقةٍ، ومنه قيل للجند: كَتِيبة لانضمام بعضهم الىٰ بعض)[2].

وقال في معنىٰ البلد من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذا بَلَدَاً آمِناً..﴾[3] (وأصله ـ البلد ـ بلَد للأثر في الجلد وغيره، وجمعه أبلاد. ومن ذلك سُمّيت البلاد؛ لأنّها مواضع مواطن الناس وتأثيرهم. ومن ذلك قولهم لِكِرْكِرة البعيرة بَلْدَة؛ لأنّه اذا برك تأثّرت)[4].

ويمكن ملاحظة الاستطراد بشكلٍ أوضح في «يحزنون» من قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[5] (يُقالُ: حَزِنَ حَزَناً وحَزَنَهُ حُزْناً، ويقال: حَزَنَهُ وأَحْزَنَهُ وهو مَحْزونٌ ومُحْزَنٌ. وقَالَ قَومٌ: لايقولون:حَزَنَهُ الأمرُ،ويقولون: يَحْزُنُه، فاذا صاروا الىٰ الماضي قالوا: أَحْزَنَه. وهذا شاذ نادر؛ لانه استعمل أحزن وأهمل يَحْزِن، واستعمل يَحْزُن وأهمل حَزَن)[6].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ..﴾[7] لم يتعرّض الطبرسيّ لذكر

---

(١) البقرة ٢.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٥.

(٣) البقرة ١٢٦

(٤) مجمع البيان ١: ٢٠٥.

البقرة ٣٨.

يونس ٩٢.

مجمع البيان ١: ٩٠

النجاة، ولا لمعانيها، وكلّ ما ذكره في هذا الموضوع (النجوة:الأرض الّتي لا يعلوها السيل، وأصلها من الارتفاع)[1].

٣ـ ذكر الوجوه :

من مظاهر البحث اللغويّ عند الطبرسيّ في مجمع البيان: ذكر وجوه الكلمة. والمقصود بالوجوه في علوم القرآن: المعاني المختلفة للكلمة، سواء كان المعنىٰ حقيقيّاً أم مجازيّاً.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَا كَسَبْتُم ولا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2] وردت كلمة (الأمّة) علىٰ وجوه:

الأوّل: الجماعة كما في الآية.

والثاني: القدوة، والإمام في قوله: ﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً﴾[3].

والثالث: القامة في قول الأعشىٰ:

وَإِنَّ مُعَاوِيَةَ الأَكْرَمِينَ ... حِسَانُ الوُجُوهِ طِوَالُ الأُمَمْ

والرابع: الاستقامة في الدين والدنيا.

قال النابغة:

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِيَ رِيبَةً ... وَهَلْ يَأْثَمَنْ ذُو أُمَّةٍ وَهُوَ طَائِعُ؟

أي: ذو ملّةٍ ودين.

والخامس: الحين في قوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾[4].

والسادس: أهل الملّة الواحدة في قولهم: أمّة موسىٰ، وأمّة عيسىٰ، وأمّة محمّدٍ صلّى الله عليه وآله [5].

---

(١) مجمع البيان ٣: ١٣١.

(٢) البقرة: ١٣٤.

(٣) النحل: ١٢٠.

(٤) يوسف: ٤٥.

(٥) مجمع البيان ١: ٢١٥.

ومن المعلوم: أنّ الطبرسيّ هنا لا يتقيّد بذكر الوجوه الواردة في القرآن الكريم بقدر ما يسعىٰ لذكر استعمالات الكلمة ككلّ أعمّ من كون هذا الاستعمال قرآنيّاً كما في الأوّل والثاني والخامس، أو غير قرآنيّ كما في بقيّة الوجوه وإن كان الوجه السادس ورد في القرآن الكريم في قوله تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[1]، و﴿ومَا كَانَ النَّاسُ إلاَّ أُمَّةً..﴾[2]. وغيرهما من المواضع.

واذا رجعنا الىٰ كتاب «الوجوه والنظائر» للدامغانيّ[3] وجدناه يذكر للأُمّة وجوهاً تسعةً نذكرها بتصرّفٍ بغية الاختصار:

(١) عصبة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسلِمَةً لَكَ﴾[4].

(٢) ملّة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[5].

(٣) سنين معدودة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ العَذَابَ إِلىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾[6].

(٤) قوم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾[7].

(٥) إمام، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ إبراهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾[8].

(٦) الأُمم الخالية، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾[9].

(٧) أُمّة محمّدٍ صلّى الله عليه وآله، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

---

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) يونس: ١٩.

(٣) الوجوه والنظائر للدامغانيّ: ١٠٩.

(٤) البقرة: ١٢٨.

(٥) البقرة: ٢١٣.

(٦) هود: ٨.

(٧) النحل: ٩٢.

(٨) النحل: ١٢٠.

(٩) يونس: ٤٧.

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1].

(٨) الكفّار خاصّة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾[2].

(٩) خَلق، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي ٱلأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[3].

٣ـ التفسير بذكر النظائر :

يسعىٰ الطبرسيّ ما أمكن الىٰ تفسيرِ الكلمة وتبيينها بذكرِ نظائرها الّتي تشترك معها في أصلِ المعنىٰ، وهذهِ ظاهرة يلمسها القارئ لمجمعِ البيانِ كَثيراً، ففي أكثر بحوثه اللغويّة تُطالعنا هذه المسألة. ففي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تَلْبِسُوا ٱلحَقَّ بِالبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4]. قَال: (اللبس والتغطية والتعمية نظائر)[5]. وفي قوله تعالىٰ: ﴿لقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آياتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾[6]. قال: (الآية والعلامة والعبرة نظائر)[7]. ومعلوم أنّ ذكر نظير الشيء يزيد في توضيحه وتبيينه.

٤ـ ذكر المناسبة اللغوية :

كثيراً ما يذكر الطبرسيّ في مجمع البيان المناسَبة بين اللفظ والمعنىٰ المستعمل فيه، سواء كان المعنىٰ حقيقيّاً أم مجازيّاً. ومعلوم أنّ ذكر المناسبة يتطلّب مهارةً وتسلّطاً

---

(١)) آل عمران: ١١٠.

(٢)) الرعد: ٣٠.

(٣)) الأنعام: ٣٨.

(٤)) البقرة: ٤٢.

(٥)) مجمع البيان ١: ٩٥.

(٦) يوسف: ٧.

(٧) مجمع البيان ١: ٩٥.

خاصّين.

ففي قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا...﴾[3] ذكر الطبرسيّ في معنىٰ الحبل: أنّ (الحبل: السبب الّذي يوصل به الىٰ البغية: كالحبل الذي يُتمسّك به للنجاة من بئرٍ أو نحوها).

ومنه: الحبل للأمان؛ لأنّه سبب النجاة. قال الأعشىٰ:

واذا تَجَوَّزَها حِبالُ قَبِيلَةٍ أَخَذَتْ مِنْ الأُخرىٰ إلَيْكَ حِبالَها

ومنهُ: الحبل للحملِ في البَطن. وَأصلُ الحَبل: الحبلُ المفتول، قال ذو الرمّة:

هَلْ حَبْلُ خَرْقَاءَ بَعْدَ ٱليومِ مرمُومُ؟ أَمْ هَلْ لَهَا آخِرَ الأيّامِ تَكْلِيمُ؟[4]

وفي قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فيه يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾[5]. قال في تفسير «يُغاث»: (والغوث هو: نفع يأتي علىٰ شدّة حاجةٍ ينفي المضرّة، ومنه: الغيث: المطر الذي يأتي في وقت الحاجة...)[6].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَومئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾[7] ورد في معنىٰ الترك (الترك:التخلية، والتريكة بيضة النعام كأنّها تُركت بالعراء. والتريكة أيضاً: الروضة يغفلها الناس فلا يرعونها)[8].

٥ـ ذكر الفروق اللغوية :

ممّا يُلفت النظر في مبحث اللغة في مجمع البيان ذكر الفروق اللغوية بين الكلمات المتشابهةمن حيث المعنىٰ، أو بعبارةٍ أدقّ بين الكلمات التي يذكرها بعنوان

(١) آل عمران: ١٠٣.
(٢) مجمع البيان ١: ٤٨١.
(٣) يوسف: ٤٩.
(٤) مجمع البيان ٣: ٢٣٧.
(٥) الكهف: ٩٩.
(٦) مجمع البيان ٣: ٤٩٦.

النظائر.

ففي قوله تعالى: ﴿وإذْ نَجّيناكُمْ مِنْ آلِ فِرعَونَ..﴾[1]. ذكر أنّ (الآل والأهل واحد، وقيل: أصل آل: أهل؛ لأنّ تصغيره أُهَيل. وحكى الكسائيّ: أُويل، فزعموا أنّها أُبدلت كما قالوا: هيهات وأيهات[2] ، وقيل: لا، بل هو أصل بنفسه. والفرق بين الآل والأهل: أنّ الأهل أعمُّ منه، يُقال: أهل البصرة، ولا يقال آل البصرة[3] . ويقال: آل الرجل قومه وكلّ من يؤول اليه بنسبٍ أو قرابةٍ مأخوذمن الأوّل وهو الرجوع.وأهله كلّ من يضمّه بيته. وقيل: آل الرجل: قرابته وأهل بيته)[4] .

وفي قوله تعالى: ﴿وآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُم وَلاَ تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْـتَرُوا بآياتي ثَمَنَـاً قليلاً وإيّايَ فَاتّقُـونِ﴾[5] . يرى الطبرسيّ أنّ (الثمن والعوض والبدل نظائر، وبينها فروق، فالثمن هو: البدل في البيع من العين أو الورق، واذا استعمل في غيرهما كان مشبّهاً بهما ومجازاً[6] .

والعِوض: هو البَدَل الذي يُنْتَفَعُ به كائناً ما كان[7]. والبَدَل: هو الشيء الذي يُجْعَل مكانَ غيره[8]. وثوب ثمين: كثير الثَمن، والثمين: الثمنَ.

والفرق بين الثمنِ والقيمة: أنّ الثمنَ قد يكونَ وفقاً، وقد يكونَ بخساً، وقد يكون زائداً[9]. والقيمة لا تكون إلاّ مساويةَ المقدار للثمن من غير نقصانٍ ولا زيادة)[10].

فالنصّ المتقدّم حوىٰ الفروق اللغوية بين الثمن والعوض والبدل من جهةٍ،

---

(١) البقرة: ٤٩.

(٢) ينظر اللّسان: مادة أهل.

(٣) فروق اللغات للعسكريّ: ٢٢٣.

(٤) مجمع البيان ١: ١٠٤.

(٥) البقرة: ٤١.

(٦)) ذكر في الفروق اللغوية: ١٩٨ مثله.

(٧) ذكره العسكري ضمن رأيين في ذلك: ١٩٧.

(٨) الفروق اللغويّة: ١٩٧.

(٩) الفروق اللغوية: ١٩٨.

(١٠) مجمع البيان ١: ٩٤.

والثمن والقيمة من جهةٍ أُخرىٰ، وهذا يدلّ علىٰ مدى اهتمام الطبرسيّ بهذه المسألة في تفسيره.

٦ـ ذكر الأضداد :

ليس المقصود بالأضداد ها هنا الكلمات الّتي تُستعمل في معنىً وضدّه وإن ذكر الطبرسيّ بعضها حسب المناسبة كالقرُء[١]، ويشري[٢]، بل المقصود بذكر الأضداد هنا: ذكر الكلمة الّتي تدلّ علىٰ معنىً مضادٍّ لمعنىٰ الكلمة الأُولىٰ. فقد استعان الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ لتفسير بعض الكلمات بالضدّ تطبيقاً لما هو معروف «وبضدّها تتميّز الأشياء»، فاذا كان للكلمة معانٍ أو استعمالات مختلفة وأراد أن يعيّن المعنىٰ المقصود استعان بالضدّ لبيان ذلك.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الّذينَ كَفَروا سَوآءٌ عَليهِمْ ءأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرهُم لا يُؤمِنُونَ﴾[٣] ذكر الطبرسيّ أنّ (الكفر خلاف الشرك، كما أنّ الحَمْد خلاف الذّمّ. فالكفر: ستر النعمة وإخفاؤها.والشكر: نشرها وإظهارها، وكلّ ما سَتر شيئاً فقد كفر. قال لبيد:

في لَيْلةٍ كَفَرَ النُجومَ غَمامُها

أي: سترها)[٤].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ جُناحَ عَلَيكُمْ فِيما عَرَّضتُم بِهِ من خِطبَةِ النِسَاءِ﴾[٥] قال: (التعريض ضدّ التصريح، وهو: أن تُضمِّنَ الكلام دلالةً علىٰ ما تريد)[١٠].

---

(١) مجمع البيان ١: ٣٢٥.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٠١.

(٣) البقرة: ٦.

(٤) مجمع البيان ١: ٤١.

(٥) البقرة: ٢٣٥.

(٦) مجمع البيان ١: ٣٣٨.

٧ـ ذكر أصل الباب :

كثيراً ما يذكر الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ عند تعرّضه للشرح اللغويّ للكلمة أصل الكلمة الّذي تفرّعت منه بقيّة معاني استعمالات الكلمة. وهذه ظاهرةٌ يَلمسُها كلُّ قارئٍ لمجمع البيان، فلا تكاد تخلو صفحة من ذكرٍ لأصل المعنىٰ.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿يا بَني إسرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الّتي أَنعَمتُ عَلَيْكُمْ..﴾[1] (الابن والولد والنسل والذّرّية متقاربة المعاني، إلّا أنّ الابن للذكر، والولد يقع علىٰ الذكروالأُنثىٰ. والنسل والذّرّية تقع علىٰ جميع ذلك. وأصلهُ من البناء، وهو: وضع الشيء علىٰ الشيء، فالابن مبنيّ علىٰ الأب؛ لأنّ الأب أصل والابن فرع)[2].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿يُعرَفُ المُجرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤخَذُ بالنَّواصي والأَقدامِ﴾[3] (الناصية: شعر مقدّم الرأس وأصلهُ الاتّصالُ من قولِ الشاعرِ:

قِيٌّ تُناصيها بلادُ قِيّ

أي: تتّصل بها. فالناصية متّصلة بالرأس)[4].

٨ـ ذكر المناسبة بين أصل المعنىٰ واستعمالات الكلمة :

يذكر الطبرسيّ في كثيرٍ من المواضع المناسبة بين أصل معنىٰ الكلمة واستعمالاتها المتعدّدة، فهو يحاول ربط معاني الكلمة،سواء الحقيقية منها أم المجازية بالمعنىٰ الأصليّ. وهذا أمر يحتاج الىٰ دقّةٍ ومهارةٍ وتسلّطٍ لغويٍّ خاصٍّ، لاسيّما عند ربط المعنىٰ المجازي والمعنىٰ الأصلي؛ لأنه بحاجةٍ الىٰ بيان نوع المناسبة أو العلاقة بين المعنيين.

---

(١) البقرة: ٤٠.
(٢) مجمع البيان ١: ٩٢.
(٣) الرحمن: ٤١.
(٤) مجمع البيان ٥: ٢٠٤.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿فَأمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لهم فِيهَا زَفِيرٌوَشَهِيقٌ﴾[1] يتعرضُ الطبرسي ـ رحمهُ الله ـ الىٰ معاني الزفير وأنّه (أوّل نهاق الحمار والشهيقُ آخر نهاقه. قال رؤبةُ:

حشرج في الجوفِ صَهيلاً أو شَهَق   حتّىٰ يُقالَ ناهِقٌ وما نَهَق

والزفيرُ ترديد النَفَس مع الصوت من الحزن حتّىٰ تنتفخ الضلوع. وأصلُ الزفير: الشدّةُ من قولهم للشديد الخلق: مزفور. والزُفَر: الحمل علىٰ الظهر خاصّة لشدّته. والزفير: السيّد؛ لأنّه يطيق حمل الشدائد. وزَفَرت النار: اذا سُمع لها صوت من شدّة توقُّدها.

والشهيق: صوت فضيع يخرج من الجوف بمدّ النفس. وأصلُهُ الطُولُ المفرطُ من قولهم: حبل شاهقٌ)[2].

فقد ذكر الطبرسيّ في النصّ السابق: أنّ أصل الزفير: الشدة، أو بعبارةٍ أُخرىٰ:أنّ في الزفير معنىٰ الشدّة، وأنّ كلَّ استعمالٍ للزفير فيه معنىٰ الشدة، فالمزفورُ للشديد الخَلق، أي: في خلقه شدّةٌ، وكذا بقيّةُ الاستعمالات الّتي ذكرها.

ومن الجدير بالذكر أنّه لم يذكر العلاقة بين الزفير وأوّل نهاق الحمار، وهي فيما يبدو: أنَّ أوّلَ نهاقِ الحمارِ فيه شدّة، لذلكَ سُمّي زفيراً.

وفي قوله تعالىٰ: ﴿كَأنْ لم يَغنَوا فيها ألا إنّ ثَموداْ كَفروا ربّهم ألا بُعداً لِثَمودَ﴾[3] (غَنيَ بالمكان اذا أقامَ به. والمَغنىٰ المَنزِلُ. قال النابغةُ:

غَنِيَتْ بذلك إذ هُمْ جيرَةٌ   منْها بِعَطْفِ رِسالةٍ وتودُّدِ

وأصل الغنىٰ: الاكتفاءُ. ومنه: الغنىٰ بالمالِ. والغِناءُ بمدِّ الصوت الذي يكتفي به. والغِناء: الاكتفاءُ بحال الشيء، ومنه: غني بالمكان؛ لاكتفائه بالإقامةِ فيه)[4].

---

(1) هود ١٠٦   (2) مجمع البيان ٣: ١٩٢.

(3) هود ٦٨   (4) مجمع البيان ٣: ١٧٣.

أقول: ومنه: الغانية للمرأة لغنائها ببيت أبيها عن غيره، أو بجمالها عن الزينة، أو بزوجها عن غيره، علىٰ اختلافٍ في سبب التسمية.

٩ـ ذكر سبب التسمية :

تعرّض الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ في تفسيره الىٰ ذكر سبب تسمية النسيء بهذا الاسم دون غيره، ويمكن لقارئ مجمع البيان أن يلحظ ذلك بسهولة.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[1] (الأُمّيّ الّذي لا يُحسن الكتابة، وإنّما سُمّي أُمّيّاً لأحد وجوه:

أحدها: أنّ الأُمّةُ: الخِلقة، فسمّي أُمّيّاً؛ لأنّه باقٍ علىٰ خلقته، ومنه قول الأعشىٰ:

وَإِنَّ مُعَاوِيَةَ الأَكْرَمِينَ حِسَانُ الوُجُوْهِ طِوَالُ الأُمَم[2]

وثانيها: مأخوذ من الأُمّةِ الّتي هي: الجماعة، أي: هو علىٰ أصل ما عليه الأمّة في أنّه لا يكتب؛ لأنّه يستفيد الكتابة بعد أن لَمْ يَكُنْ يَكتبُ.

وثالثها: أنّه مأخوذ من الأُمّ، أي: هو علىٰ ما ولدته أُمّه في أنّه لا يكتب.

وقيل: إنّما نُسب الىٰ أُمّه؛ لأنّ الكتابةَ إنّما تكون في الرجال دون النساء)[3].

وفي قولـه تعالىٰ: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾[4] ذكر الطبرسيّ أنّه (وإنّما سُمّيتْ الإنس والجنّ ثَقَلينِ لعُظم خطرهما وجلالة شأنهما، بالإضافة الىٰ ما في الأرض من الحيوانات، ولثقل وزنهما بالعقل والإيمان، ومنه قول النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «إنّي تاركٌ فيكم الثَقَلَين كتابَ الله وعترتي»، سمّاهما ثقلين لعظم خطرهما وجلالة قدرهما.

(١) البقرة: ٧٨.

(٢) سبق في باب ذكر بعض الوجوه أنّه فسّر الأُمّه بالقامة.

(٣) مجمع البيان ١: ١٤٤.

(٤) الرحمٰن: ٣١.

وقيل: إنّ الجنّ والإنس سُمّيا ثَقَلَين لثقلهما علىٰ الأرض أحياءً وأمواتاً، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[1] أي: أخرجت ما فيها من المَوتىٰ، والعَربُ تجعل السيّدَ الشجاعَ ثِقلاً علىٰ الأرض)[2].

ـ ذكر وجوه الاشتقاق :

تعرّض الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ في مواضع من مجمع البيان الىٰ ذكر الآراء في أصل اشتقاق بعض الكلمات الّتي اختلف العلماء في أصل اشتقاقها.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰ إبراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي...﴾[3]. ذكر الطبرسيّ: أنّ (في أصل الكلمة ـ الذرّيّة ـ أربعة مذاهب من الذرء، ومن الذرّ، ومن الذّرو، والذّري.

فإن جَعلتَهُ من الذرءِ فوزنه فُعّيلة ذُرّيئة كمُرّيق، ثمّ أُلزمت التخفيف، أو البدل: كنبيٍّ في أكثر اللغة والبريّة.

وإن أخذته من الذّرّ فوزنه فُعْليّة كقُمريّة،أو فُعّيلة نحو ذُرّيرة، فلمّا كثرت الراءات أُبدلت الأخيرة ياءاً وأُدغمت الياء الأُولىٰ فيها نحو:سُرّيّة فيمن أخذها من السّرّ وهو النكاح، أو فُعّولة نحو:ذُرُّورة فأبدلوا الراء الأخيرة لما ذكرنا[4] فصار ذُرّويّة[5] أُدغم فصار ذُرّيّة.

وإن أخذته من الذَرو أو الذَري فوزنه فُعّولة أو فُعّيلة. وفيه كلام كثير يطول به الكتاب ذكره ابن جنّي في المحتسب)[6].

واذا رجعنا الى المحتسب عند تعرّضه لتوجيه القراءة في قوله تعالىٰ: ﴿ذُرِّيَّةً

---

(١) الزلزلة: ٢. (٢) مجمع البيان ٥: ٢٠٤.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) قوله لما ذكرنا،يعني:بسبب كثرة الراءات.

(٥) أي: بعد قلب الواو ياءاً لوقوعها ساكنةً قبل الياء، وكذلك أُبدلت ضمّة الراء كسرة.

(٦) مجمع البيان ١: ١٩٩.

بَعضُهَا مِن بَعْضٍ..﴾[1] وجدناه يُسهب في ذلك كثيراً، ويذكر فروعاً يطول بذكرها الكتاب حقّاً. وقد أخذ الطبرسيّ زبدة ما في البحث وخلاصته.

وعند تعرّض الطبرسيّ لتفسير ﴿بِسمِ ٱللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ذكر: أنّ العلماء علىٰ قسمين: قسم يرىٰ أنّ لفظ الجلالة غير مشتقّ، وقسم يرىٰ (أنّه مشتق، ثمّ اختلفوا في اشتقاقه علىٰ وجوه:

فمنها: أنّه مشتق من الاُلوهيّة الّتي هي: العبادة، والتألّه: التعبّد. قال رؤبة:

لله دَرُّ الغَانيَاتِ المُدَّهِ سَبَّحْنَ وَاسْترجَعْنَ مِنْ تألُّهي

أي تعبّدي. وقرأ ابن عبّاس «ويذرك وآلهتك» أي: عبادتك،ويقال:ألَهَ اللهفلان إلآهةً كما يقال: عبده عبادةً، فعلىٰ هذا يكون معناه: الّذي يحقّ له العبادة، ولذلك لا يُسمّىٰ به غيره،ويوصف فيما لم يزل بأنّه إله.

ومنها: أنّه مشتق من الوله وهو التحيّر، يقال:أله يأله إذا تحيّر، فمعناه أنّه الذي تتحيّر العقول في كنه عظمته.

ومنها: أنّه مشتقّ من قولهم: ألِهْتُ الىٰ فلان أي: فزعت اليه؛ لأنّ الخلق يألهون اليه أي: يفزعون اليه في حوائجهم، فقيل للمألوه: إله كما يقال للمؤتمّ به: إمام.

ومنها: أنّه مشتقّ من ألِهْتُ اليه أي: سكنت اليه، عن المبرّد، ومعناه: أنّ الخلق يسكنون الىٰ ذكره.

ومنها: أنّهمِن لاهَ أي: احتجب، فمعناه: أنّه المحتجِب بالكيفيّة عن الأوهام الظاهر بالدلائل والأعلام)[2].

١١ـ ترجيح بعض اللغات :

من المعلوم: أنّ أكثر المادّة اللغويّة الّتي ذكرها الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ في تفسيره

---

(١) آلِ عمران: ٣٤.

(٢) مجمع البيان ١: ١٩.

نقلها عمّن تقدّمه من العلماء. والطبرسيّ ينسب في أكثر الموارد ما أخذه لصاحبه، وهو بأخذه عمّن سبقه ليس بدعاً؛ لأنّ عادة المؤلّفين هذه، ولكن هذا لا يعني إلغاء دور الطبرسيّ، وأنّه لا رأي له ولا انتخاب في كتابه، فقد يطالعنا بين الفينة والأُخرىٰ شيء يدلّ علىٰ رأي الطبرسيّ وشخصيّته. ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسأَلُونَكَ عَنِ المَحيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعتَزِلُوا النِسَاءَ في المَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[1] ذكر أنّ يطهرن مأخوذ من (طهُرت المرأة وطهَرت طهراً وطهارةً،وطهَرت بالفتح أقيس؛ لأنه خلاف طَمِثت، فينبغي أن يكون علىٰ بنائه. وأيضاً قولهم: طاهِر يدلّ علىٰ أنّه مثل: قعَد فهو قاعِد)[2].

فالطبرسيّ استند في ترجيحه لطَهَرَ بالفتح علىٰ شيئين:

أوّلها: أنّ طهَر ضدّ طمَث، فلمّا كان طمَث علىٰ وزن فعَل كان طهَر علىٰ وزن فعَل لتناسب الضدّين في الوزن.

وثانيهما: أنّ اسم الفاعل من طهَر طاهِر مثل: قعَد وقاعِد، فينبغي أنْ يكون طهَر بالفتح ليتناسب مع اسم الفاعل الّذي يؤخذ من المفتوح .

وفي قوله تعالىٰ: ﴿يَكَادُ البَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُم..﴾[3] (يُقال في خطَف: يخطِف وخَطِفَ يَخطَفُ لغتان. والثاني أفصح وعليه القراءة)[4].

١٣ـ ذكر لغات الكلمة :

يذكر الطبرسيّ أثناء بحثه اللغويّ لغات الكلمة المبحوثة، وقد مرّ في موضوع «ترجيح بعض اللغات» الإشارة الىٰ ذلك، فترجيح بعض اللغات يستدعي ذكر لغات

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) مجمع البيان ١: ٣١٨.

(٣) البقرة: ٢٠.

(٤) مجمع البيان ١: ٥٨.

الكلمة حتى يرجّح بعضها.

ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّها النَّاسُ اتَّقوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوا يَوماً لا يَجزي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ ولا مَولُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِه شَيئاً﴾[1] ذكر الطبرسيّ: أنّ (جُزيتُ عَنكَ أجزي أي: أغنَيتُ عَنكَ. وفيه لغة أخرى أجزأتُ عنكَ أُجزئ بالهمز)[2]

وفي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوا أَنَّا نَسُوقُ المَاءَ إلىٰ الأرضِ الجُرُزِ..﴾[3] ذكر الطبرسيّ أنّ (في الجرز أربع لغاتٍ: بضمّ الجيم والراء وبفتحهما، وبضمّ الجيم وإسكان الراء وفتح الجيم وإسكان الراء)[4].

٣ـ ذكر آراء العلماء في الكلمة:

يذكر الطبرسيّ آراء العلماء في المعنىٰ اللغويّ للكلمة،بعبارةٍ أُخرىٰ:أنّ الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ لا يكتفي بذكر معنىً للكلمة يوضّح به تفسير الآية، بل يذكر في بعض الأحيان ما قيل في الكلمة؛ كي يكون القارئ محيطاً بالموضوع.

ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَونَا عَنْكُم مِنْ بَعدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾[5] (قال ابن الأنباريّ ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ﴾[6] معناه: محا الله عنك، مأخوذ من قولهم: عفت الريح الأثر اذا درسته ومحته، فعفو الله محو الذنوب عن العبد.

وقال الرّمانيّ: أصل العفو: الترك، ومنه قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أخيهِ شَيءٌ﴾[7] أي ترك، فالعفو: ترك العقوبة)[8].

وفي قوله تعالى: ﴿...قَدْ يَعلَمُ اللهُ الّذينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِواذاً..﴾[9] (اللواذ: أنْ يستَتِرَ بشيءٍ مخافةَ مَنْ يراهُ. وقيل: اللواذ: الاعتصام بالشيء بأن يدورَ معهُ حيثُ

---

(١) لقمان: ٣٣.
(٢) مجمع البيان ٤: ٣٢٣.
(٣) السجدة: ٢٧.
(٤) مجمع البيان ٤: ٣٣٣.
(٥) البقرة: ٥٢.
(٦) التوبة: ٤٣.
(٧) البقرة: ١٧٨.
(٨) مجمع البيان ١: ١١٠.
(٩) النور: ٦٣.

دار من قولهم: لاذَ بهِ)[1] .

١٤ـ ذكر الاعلال والابدال في الكلمة :

ذكر الطبرسيّ ـ وهو يفسّر الألفاظ تفسيراً لغوياً ما طرأ عليها من قلبٍ أو إبدال ـ: وهذا أمر طبيعيّ لمن ركب مركب الطبرسيّ. ويجدر بنا قبل أن نسوق أمثلةً لذلك أن ننبّه الىٰ أنّ الطبرسيّ تعرّض الىٰ شيءٍ من هذا عند توجيهه للقراءات الّتي ذكرها في تفسيره.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿اَللّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ..﴾[2] (القيوم: أصله قيووم علىٰ وزن فيعول. إلّا أنّ الياء والواو اذا اجتمعتا وأُولاهما ساكنة قلبت الواو ياءً وأُدغمت الياء في الياء قياساً مطّرداً. والقيام أصله: قيوام علىٰ وزن فيعال ففُعل به ما ذكرناه)[3] .

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ تَركْنَاهَا آيةً فَهَلْ مِن مُدَّكِرٍ﴾[4] (ومدّكر أصلهُ: مذتكر. فقلبت التاء دالاً؛ لتواخي الذال بالجهر، ثمّ أُدغمت الذال فيها)[5] .

١٥ـ الاستشهاد :

دَرَجَ الطبرسيّ علىٰ الاستشهاد لما يقوله بشواهد من القرآن الكريم والحديث والشعر، وقد احتلّت الشواهد ـ لاسيّما الشعريّة منها ـ مساحةً واسعةً من مجمع البيان بنحوٍ شرح بعضهم[6] هذه الشواهد الشعريّة في مؤلّفٍ خاصٍّ باسم «شرح شواهد مجمع البيان» طبع منه جزءان، استغرق شواهد الفاتحة والبقرة وآل عمران وخمس آياتٍ من سورة النساء. وعدد الشواهد الشعريّة الّتي حواها الجزءان (٦٧٤) شاهد شعريّ.

(١) مجمع البيان ٤: ١٥٧.
(٢) البقرة: ٢٥٥.
(٣) مجمع البيان ١: ٣٦١.
(٤) القمر: ١٥.
(٥) مجمع البيان ٥: ١٨٨.
(٦) محمد حسين بن الميرزا طاهر القزوينيّ من أعلام القرن الحادي عشر.

وهذه الشواهد ـ وإن لم تكن كلّها في مجال التفسير اللغويّ، بل ذُكرت لتوجيه القراءات والإعراب والمسائل البلاغيّة ـ تعكس اهتمام الطبرسيّ بهذه المسألة، واعتقاده بأهمّيّتها، فيبقىٰ الاستشهاد ـ حينئذٍ ـ مَعْلماً شاخصاً من معالم مجمع البيان ونقطةً يمتاز بها.

الاستشهاد بالقرآن الكريم:

في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ..﴾[1] والإذنُ في اللغةِ علىٰ أقسام:

أحدها: بمعنىٰ: العلم كقوله: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ﴾[2] أي: فاعلموا. وقال الحطيئة:

ألا يا هِندُ إنْ جَدَّدتِ وَصْلاً ... وَإلّا فَأذَنيني بانصِرامِ

والثاني: بمعنىٰ: الإباحة والإطلاق، كقوله تعالىٰ: ﴿فانْكِحُوهُنَّ بإذنِ أهلِهِنَّ﴾[3].

والثالث: بمعنىٰ: الأمر كقوله: ﴿نَزَّلَه علىٰ قَلبِكَ بإذنِ ٱللهِ..[4]﴾[5].

الاستشهاد بالحديث:

احتجّ الطبرسيّ بالحديث لبعض القضايا اللغويّة الّتي ساقها في تفسيره. ففي قوله تعالىٰ: ﴿فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾[6] (البضع: القطعة من الدهر، وأصله

---

(١) البقرة: ١٠٢.

(٢) البقرة: ٢٧٩.

(٣) النساء: ٢٥.

(٤) البقرة: ٩٧.

(٥) مجمع البيان ١: ١٧١.

(٦) يوسف: ٤٢.

من القطع. والبضعة: القطعة من اللحم. ومنه الحديث «فاطمة بضعة منّي يؤذيني مَن آذاها»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾[2] (تحت: نقيض فوق، وفي الحديث: «لا تقوم الساعة حتّى يظهر التَحوت» أي: الّذين كانوا تحت أقدام الناس لا يُشعر بهم ذلّاً)[3].

وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ من نُطفَةٍ..﴾[4] (النطفة: الماء القليل والماء الكثير،وهو من الأضداد، ومنه قول أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لمّا قيل له: إنّ الخوارج عبروا جسر النهروان: «مصارعهم دون النطفة»[5].

الاستشهاد بالشعر :

يستطيع القارئ أن يلحظ احتجاج الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ بالشعر ممّا تقدّم من البحوث، فلا تكاد تمرّ مسألة خالية من الاحتجاج بالشعر، وقد يحتجّ لبعض الأُمور بشاهدين شعريّين، ففي قوله تعالى: ﴿فَكُلّاً أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً...﴾[6] (الحاصب: الريح العاصفة الّتي فيها الحصباء، وهي:الحصىٰ الصغار يشبّه به البرد والجليد. قال الفرزدق:

مُستقبِلينَ رِياحَ الشّامِ تَضْرِبُنا ... بِحاصِبٍ كَنَديفِ القُطْنِ مَنْثُورِ

وقال الأخطل:

وَلَقَدْ عَلِمْتَ إذا العِشارُ تَرَوَّحَتْ ... هَدَجَ الرِّئالِ بكُنْهِنَّ شِمالا

---

(١) مجمع البيان ٣: ٢٣٥.
(٢) البقرة: ٢٦٦.
(٣) مجمع البيان ١: ٣٧٨.
(٤) فاطر: ١١.
(٥) نهج البلاغة.
(٦) العنكبوت: ٤٠.

تَرْمي العِضَاةَ بِحَاصِبٍ مِنْ ثَلْجِها ... حَتّى تَبِيتَ عَلَى العِضَاةِ جِفَالا)[1]

وقد يستشهد في بعض الأحيان بثلاث شواهد شعريّة، ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَسِعَ كُرسيُّهُ السّماواتِ والأرضَ﴾[2] الكرسيّ: كلّ أصلٍ يُعتمد عليه. قال الشاعر:

تَحُفُّ بِهِمْ بِيْضُ الوُجُوهِ وَعُصْبَةٌ ... كَراسِيُّ بالأحْداثِ حِينَ تَنُوبُ

أي: علماء بحوادث الأُمور. وقال آخر:

نَحْنُ الكَراسِيُّ لا تَعُدُّ هَوازِنُ ... أفْعالَنَا في النّائِباتِ وَلَا أسَدُ

وقال آخر:

مَالِي بأمرِكَ كُرسِيٌّ أُكاتِمُهُ ... وَهَلْ بِكُرسِيّ عِلْمِ الغَيبِ مَخْلُوقُ؟[3]

روي عن النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ أنّه قال: « أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه » / مجمع البيان في تفسير القرآن ١ : ٨٠ مقدمة الكتاب

---

(١) مجمع البيان ٤: ٢٨٢.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) مجمع البيان ١: ٣٦١ وفيه بكرسيّ وهو كذلك في التبيان للطوسيّ. والّذي في شرح شواهد مجمع البيان ٢: ٢٣٤ «بكرسي» وشرحه بأنّه: «يعلم»، وفي نظري هو الصحيح.

ومجمع البيان إنّما هو تهذيب لتفسير البيان للشيخ الطوسيّ وأكثر الشواهد واللغة منه ـ التحرير.

الاجتهاد وأثره في الشريعة الإسلامية

الشيخ سامي الغريري ـ العراق

القسم الثاني

مراتب الاجتهاد

إنّ المتتبِّع في كتب الأُصوليّين يرىٰ أنّ المجتهد: إمّا أن تكون له فعلية الاستنباط أو ملكته، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يكون واجداً لملكة الاستنباط بكمالها أو قُل: أهلاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة جميعها، ويسمّىٰ بـ «المجتهد المطلق» أو لبعض مراتبها، أي: يكون أهلاً لاستنباط أحكام وقائع خاصّةٍ، لإحاطته بما يلزم لتلك الوقائع، فيسمّىٰ بـ «المجتهد المطلق الفعليّ أو الخاصّ».

قال السيوطيّ ـ المتوفّىٰ سنة ٩١١ هـ ـ: (لهج كثير من الناس اليوم ـ أي: في زمنه ـ بأنّ المجتهد المطلق فُقد من قديمٍ، وأنّه لم يوجد من دهرٍ إلّا المجتهد المقيّد، وهذا غلط منهم، وما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المستقلّ، والمجتهد المقيّد، والمجتهد المنتسب، وبين كلّ ما ذكر فرق)[1].

ويفهم من كلامه وكلام ابن الصلاح والنوويّ: أنّ مراتب المجتهدين خمس،

---

(١) شرح عقود رسم المفتي: ٣٠.

وهي من جملتها: إمّا مستقلّ أو غير مستقلّ، وغير المستقلّ أربعة أقسام، وهذه المراتب هي[1]:

١ ـ المجتهد المستقلّ: وهو الذي استقلّ بقواعده لنفسه، يبني عليه الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقرّر.

قال السيوطيّ: (وهذا شيء فُقد من دهرٍ، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه)[2] وحدّدوه بأن يجتهد الفقيه في استخراج منهاجٍ له في اجتهاده، أو هو كما يعبّر عنه العلماء: مجتهد في الأُصول وفي الفروع.

٢ ـ المجتهد المطلق غير المستقلّ: وهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتّصف بها المجتهد المستقلّ ثمّ لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمامٍ من أئمّة المذاهب في الاجتهاد، فهو مطلق منتسب، لا مستقلّ ولا مقيّد، إذ أنّه لم يقلّد إمامه، ولكنّه سلك طريقته في الاجتهاد مثل: أبي يوسف ومحمّد وزفر من الحنفيّة، وابن القاسم وأشهب من المالكية، والبويطيّ والزعفرانيّ والمزنيّ من الشافعيّة.

ويقول: (قد يخالف الواحد منهم مذهب زعيمه في بعض الأحكام الفرعية)[3]. وأطلق عليه الأُستاذ أبو زهرة بـ «المجتهد المنتسب»[4]. وسمّاه السيّد محمّد تقيّ الحكيم بـ «الاجتهاد في المذهب»[5].

٣ ـ المجتهد المقيّد، أو مجتهد التخريج: وهو أن يكون مقيّداً في مذهب إمامه، مستقلاً بتقرير أُصوله بالدليل. ويذكر السيّد الحكيم بأنّه: الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير قولٍ مجملٍ من أقوال أئمّتهم، أو تعيين وجهٍ معيّنٍ لحكمٍ يحتمل وجهين، فاليهم

---

(١) خلاصة التشريع الإسلامي لخلّاف: ٣٤٢.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٢٠٧.

(٣) مقدّمة كتاب المجموع، سرح المهذّب للنوويّ ١. ٧٠.

(٤) النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: ٤.

(٥) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: ٩.

المرجع في إزالة الخفاء والغموض الذي في بعض أقوال الأئمّة: كالحسن بن زياد والكرخيّ والطحاويّ والخصّاف من الحنفية، والأبهريّ وابن أبي زيدٍ واللخميّ وابن العربيّ وابن رشدٍ من المالكية، وابن أبي اسحاق الشيرازيّ والغزاليّ والمروزيّ والأسفرايينيّ من الشافعيّة.

٤ ـ مجتهد الترجيح: وهو أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنّه ـ كما قال النوويّ في المجموع ـ: (فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، وعارف بأدلّته، قائم بتقريرها، يصوّر ويحرّر، ويزيّف، ويرجّح مثل: الجصّاص والقدوريّ والمرغينانيّ صاحب الهداية من الحنفيّة)[1]. ويراد به: الموازنة بين ما روي عن أئمّة المذاهب من الروايات المختلفة وترجيح بعضها على بعضٍ من جهة الرواية أو الدراية، كأن يقول المجتهد: هذا أصحّ روايةً، وهذا أولىٰ النقول بالقبول، أو هذا أوفق للقياس، أو أرفق للناس، ونحو ذلك[2].

٥ ـ مجتهد الفتيا: وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه من الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلّته وتحرير أقيسته. والذي يذكره السيّد الحكيم تحت عنوان «الاجتهاد في المسائل الّتي لا رواية فيها»: بل عن إمام المذهب وفق الأُصول المجعولة من قبله، وبالقياس علىٰ ما اجتهد فيها من الفروع.

وقال فيه النوويّ: (فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه في مسطورات مذهبه في نصوص إمامه، وتفريع المجتهدين في مذهبه)[3].

وأورد على هذا التقسيم بعض الملاحظات، نذكر منها ما يلي:

(١) خروجه عن أُصول القسمة المنطقيّة: لخلطه بين قسمٍ من الأقسام وبين مقسمها بجعلها قسيماً لمقسمها، والأنسب توزيعها من وجهةٍ منطقيّةٍ الى قسمين:

---

(١) شرح عقود رسم المفتي: ٣١.

(٢) مختصر المنتهىٰ: ٢٢٩، وما بعدها.

(٣) الاجتهاد للشيخ المراغيّ: ٢٧، وما بعدها.

مطلق ومقيّد، والمقيّد الى الأقسام الأربعة الأُخرىٰ؛ لوجود قدرٍ جامعٍ بينها، وهو الاجتهاد ضمن إطار مذهبٍ معيّن.

(٢) إنّ تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد وجعلها قسماً منه في مقابل الاجتهاد المطلق لا يتلاءم مع الواقع؛ لأنّ الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلّا بعد حصوله على تلكم الخبرات والتجارب، ومن الواضح أنّ المجتهد المقيّد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم؛ لعدم حصول المعرفة التفصيليّة لأُصول الفقه لديه واجتهاده فيها.

(٣) إنّ جميع ما ذكروه للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أيّ قسمٍ من أقسام المقيّد؛ لأخذهم العلم أو الظنّ بالحكم الشرعيّ، أو الحجّة عليه على اختلافٍ في وجهة النظر في مفهومه.

والمجتهد المقيّد بأقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه الى الحكم الشرعيّ، وغاية ما ينتهي اليه هو: رأي إمامه فعلاً أو تقديراً في كون ما انتهىٰ اليه حكماً شرعيّاً.

والحقيقة: أنّ هذا التقسيم أشبه بتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره، وما أحسن ما صنعه الأُستاذ خلّاف حين عدّ هذه الأقسام الأربعة في فصل عهد التقليد من كتابه «خلاصة التشريع الإسلاميّ»[1] وإن كان قد أطلق كلمة الاجتهاد عليهم تسامحاً.

وذكر ابن القيّم الجوزيّة أنواع المجتهدين أو المفتين بتصنيفٍ آخر يحسن بيانه، فقال: (المفتون الذين نصبوا أنفسهم للفتوىٰ أربعة أقسام:

١ ـ العالم بكتاب الله وسنّة رسوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأقوال الصحابة: فهو المجتهد في أحكام النوازل، يقصد فيها موافقة الأدلّة الشرعيّة حيث كانت، ولا ينافي اجتهاده تقليده لغيره أحياناً.

٢ ـ مجتهد مقيّد في مذهب من ائتمّ به: فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله،

(١) خلاصة التشريع الإسلاميّ لخلّاف: ٣٣٩.

ومآخذه وأُصوله، عارف بها، متمكّن من التخريج عليها، من غير أن يكون مقلّداً لإمامه، لا في الحكم ولا في الدليل مثل: القاضي أبي يعلىٰ من الحنابلة.

٣ ـ من هو مجتهد في مذهب من انتسب اليه، مقرّر له بالدليل، متقن لفتاويه عامل بها، لكن لا يتعدّىٰ أقواله وفتاويه ولا يخالفها، واذا وجد نصّ إمامه لم يعدل عنه الى غيره البتّة.

٤ ـ طائفة تفقّهت في مذهب من انتسبت اليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرّت على نفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه، فإن ذكروا الكتاب والسنّة يوماً ما في مسألةٍ فعلىٰ وجه التبرّك والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، واذا رأوا من الصحابة قد أفتوا بفتيا ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفهم أخذوا بفتيا إمامهم وتركوا فتاوى الصحابة).[1]

شرائط الإجتهاد

اختلفت عبارات المصنّفين في تحديد شرائط ومؤهّلات الاجتهاد، فمنهم من وسّع في دائرتها، ومنهم من ضيّقها، ولكنها في مضمونها واحدة مع بعض الاختلافات البسيطة.

فعبارة الغزاليّ ـ مثلاً ـ قائلة بأنّه: يشترط في المجتهد شرطان أساسيّان هما:

الأوّل: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكّناً من استنارة الظنّ بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره.

الثاني: أن يكون عدلاً، مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة[2].

ويرىٰ الشهيد الثاني ـ رحمه الله ـ من الإماميّة: (أنّ الاجتهاد يتحقّق بمعرفة

---

(١) أعلام الموقّعين ٤: ٢١٢. وراجع الأُصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمّد تقيّ الحكيم، والوافية في أُصول الفقه للفاضل التونيّ.

(٢) المستصفى للغزاليّ ٢: ١٠٢. وقد التزم طريقته الخضريّ في كتابه (أُصول الفقه): ٣٥٧، وراجع معارج الأُصول، والوافية في أُصول الفقه: ٢٥٠ وما بعدها.

المقدّمات الستّ، وهي: الكلام والأُصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلّة، والأُصول الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل)[1].

أمّا ابن عبد الشكور من الحنفية فيقول: (إنَّ الاجتهاد لا يتحقّق دون أن يكون لدىٰ صاحبه المؤهّلات التالية بُعد صحّة إيمانه ولو بالأدلّة الإجماليّة، ومعرفة الكتاب،قيل: يقدّر بخمسمائة آية، والسنّة متناً ـ قيل: والّتي يدور عليها العلم: ألف ومائتان ـ وسنداً، مع العلم بحال الرواة ولو بالنقل عن أئمّة الشأن، ومواقع الإجماع: أن يكون ذا حظٍّ وافرٍ ممّا تصدّىٰ له هذا العلم، فإنّ تدوينه وإن كان حادثاً لكنّ المدوّن سابق، وأمّا العدالة فشرط قبول الفتوىٰ)[2].

وعبارة الشاطبيّ هي: (إنّما تحصّل الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين: فهم مقاصد الشريعة على كمالها أوّلاً...والتمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها ثانياً)[3].

أمّا مضمون عبارة الآمديّ والبيضاويّ: (أنّه يشترط في المجتهد شرطان أساسيان هما:

أوّلاً: أن يكون مكلّفاً مؤمناً بالله ورسوله...وثانياً: أن يكون عالماً عارفاً بمدارك الشريعة، وأقسامها وأحكامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها)[4].

ويمكن تحليل هذه العبارات ونحوها بلزوم الشروط التالية لبلوغ درجة الاجتهاد:

١ ـ أن يعرف الشخص معاني آيات الأحكام المذكورة في القرآن الكريم لغةً وشرعاً، ولا يشترط حفظها، وقد اختلف في تحديد عددها، ويذهب الغزاليّ والرازيّ وابن العربيّ الى: أنّ عدد هذه الآيات خمسمائة آية[5].

---

(١) رسالة الاجتهاد للبهبهانيّ: ٣٧ ـ ٤٧. (٢) مسلّم الثبوت ٢: ٣١٩.

(٣) الموافقات للشاطبيّ ٤: ١٠٥.

(٤) الإحكام للآمديّ ٣: ١٣٩، شرح الأسنويّ للمنهاج (نهاية السؤول) ٣: ٢٤٤.

(٥) راجع شرح المحلّىٰ على جمع الجوامع ٢: ٣٦٣، والمدخل الى مذهب أحمد: ١٨٠، وروضة الناظر لابن

٢ ـ بأن يعرف أحاديث الأحكام لغةً وشرعاً، بأن يعرف مواقعها بواسطة فهرستها، وقد حدّد ابن العربيّ مقدارها بثلاثة آلافٍ، ونُقل عن أحمد بن حنبل: (أنّ الأُصول الّتي يدور عليها العلم عن النبيّ ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين).

٣ ـ معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة في آياتٍ وأحاديث مخصوصةٍ، حتّىٰ لا يعتمد على المنسوخ المتروك مع وجود الناسخ، فيؤدّي اجتهاده الى ما هو باطل. وقد قُدّر الناسخ والمنسوخ في القرآن بستٍّ وستّين آيةً، علماً بأنّ آيات القرآن تبلغ (٦٢٣٦) آيةً تقريباً.

٤ ـ أن يكون متمكّناً من معرفة مسائل الإجماع ومواقعه؛ حتّىٰ لا يفتي بخلافه، وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف.

٥ ـ أن يعرف وجوه القياس وشرائطه المعتبرة، وعِلل الأحكام، وطرق استنباطها من النصوص، ومصالح الناس، وأُصول الشرع الكلّيّة؛ لأنّ القياس قاعدة الاجتهاد.

٦ ـ أن يعلم علوم اللغة العربيّة من لغةٍ ونحوٍ وصرفٍ ومعانٍ وبيانٍ وأساليب؛ لأنّ الكتاب والسنّة عربيّان، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلّا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً، أو معرفة معاني اللغة وخواصّ تركيبها، ومنها: معرفة حكم العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد.

٧ ـ أن يكون عارفاً بعلم أُصول الفقه؛ لأنّه عماد الاجتهاد وأساسه الّذي تقوم عليه أركان بنائه، ويُعرف هذا من علم أُصول الفقه.

٨ ـ أن يدرك مقاصد الشريعة العامّة في استنباط الأحكام؛ لأنّ فهم النصوص

قدامة: ١٩٠، والعناوين في المسائل الأُصوليّة: ٩٠، وفواتح الرحموت ٢: ٣٦٣، ورسالة في أُصول الفقه للسيوطيّ. ٧٧، والرسالة للشافعيّ: ٥٠٨، والمبادئ العامّة للفقه الجعفريّ: ٣٣٣، وإرشاد الفحول: ٢٢٠، ومقدّمة منتقى الجمان.

وتطبيقها على الوقائع متوقّف على معرفة هذه المقاصد.

٩ ـ معرفة الرواة وطرق الجرح والتعديل، وعلم الرجال. فقد قال الآمديّ: (أن يكون عارفاً بالرواة،وطرق الجرح والتعديل.والتصحيح والصحيح والسقيم).

وقال الشهيد الثاني في معالم الدين: (أن يعلم أحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة).

هذه هي شروط الاجتهاد ـ بصورةٍ إجماليّةٍ ـ التي تقتضيها طبيعة القيام بهذا العبء الثقيل.

منشأ الاجتهاد بدايةً وتطوراً

ليس خافياً على الباحث المتتبّع أنّ كلمة «الاجتهاد» قد مرّت بمراحل تأريخيّةٍ تطوّر من خلالها المعنىٰ المراد منها تطوّراً ملحوظاً، وتبعاً لذلك فقد تغيّر الحكم والموقف إزاءها، والذي يهمّنا في هذه العجالة؛ هو استعراض تلك المراحل والأدوار التي مرّت بها هذه المفردة بشكلٍ عابرٍ، أي: من مرحلة الطفولة في عهد رسول الله ـ صلّى ألله عليه وآله ـ الى مرحلة الشيخوخة، والتي بدأت بعد القرن الرابع حتّىٰ الآن كما يقول العلّامة الخضريّ[1].

إنّنا نعلم بأنّ علم الأُصول علم آليّ، وهو من الفقه بمثابة المنطق من العلوم العقليّة، ولهذا استخدم علم الأُصول أداةً لعلم الفقه، ولا يكاد ينفكّ أحدهما عن الآخر، فكلّ عمليّة استنباطٍ علميّةٍ للحكم الشرعيّ تفتقر الى الأُسس والقواعد الأُصوليّة، وعلم الفقه والاستنباط وإن كان قد ظهر بعد وفاة الرسول ـ صلّى ألله عليه وآله ـ لكن ازدادت الحاجة اليه عندما تباعد أمده عن زمن الرسول ـ صلّى ألله عليه وآله ـ حيث الفاصل الزمنيّ الذي حمل في طيّاته الكثير من المضاعفات : كضياع

(١) الفكر السامي في تأريخ الفقه الإسلاميّ لمحمّد خضري بك: ٩٠. الذريعة ٢: ٨٠٠، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، الخاتمة.

بعض النصوص ونسيانها، وتطوّر الحياة وتعقّدها، يصحبه حزل عددٍ كبيرٍ من الوقائع الّتي لم يرد فيها نصّ خاصّ، ممّا يوجب الرجوع الى القواعد العامّة. ولم يكن هذا متجلّياً في زمن الرسول صلّى الله عليه وآله ، فإنّ وجوده كان رحمةً وبركةً، ولم يحسّ المسلمون بالحاجة الماسّة الى الاجتهاد؛ لكونهم على مقربةٍ من النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ يرجعون اليه في كلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ، ويسألونه في اُمور دينهم، بل حتّىٰ في اُمور دنياهم.

وعلم الاُصول لم يُعرف في فقه الإماميّة بمعناه الواسع إلاّ بعد الغيبة الكبرىٰ سنة (٣٢٩ هـ) بمدّةٍ. فقد تفتّحت الذهنيّة الاُصوليّة، ودُرست العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وإن كانت بذور الفكر الاُصوليّ قد تشكّلت في أذهان أصحاب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ منذ عصر الصادِقَين عليهما السلام، وقد أمروا أصحابهم بالاجتهاد والتفقّه، وكذلك بيّنوا لهم الكثير من القواعد الاُصوليّة: كالاستصحاب وغيره. فأبان بن تغلب كان يفتي، والفتوىٰ لا تنفكّ عن الاجتهاد.

وكان السبب في توسّع علم الاُصول بعد تلك الفترة عند الإماميّة هو: رجوعهم الىٰ أئمّتهم، فقد كانوا ـ عليهم السلام ـ منبعاً ثرّاً ومنهلاً ضخماً للمعارف وعلوم الشريعة المقدّسة، وكانوا يمدّون أتباعهم بكلّ ما يحتاجون اليه،ويفتونهم بكلّ ما يسألون عنه، ولا شكّ في مرجعيّتهم ـ عليهم السلام ـ العلميّة للمسلمين كافّة، حيث تربّىٰ في رحاب مدرستهم كبار فقهاء الاُمّة: كبعض أئمّة المذاهب المعروفة وإن لم يكن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ مجتهدين بالمعنىٰ المعروف اليوم، كما أنّ دورهم لم يكن منحصراً في نقل وحكاية السنّة النبويّة الشريفة.

ويرىٰ الاُستاذ أبو زهرة: أنّ الشافعيّ هو مؤسّس علم الاُصول، حيث يقول: (والجمهور من الفقهاء يُقرّون للشافعيّ بأسبقيّته بوضع علم الاُصول)[1].

---

(١) محاضرات في اُصول الفقه الجعفريّ لمحمّد أبي زهرة: ٦، والشافعي حياته...لمحمّد أبي زهرة: ١٩٦.

ويكرّر هذه المقولة ويؤكّد بأنّ الرازيّ هو القائل: (اعلم: أنّ نسبة الشافعيّ الى علم الأُصول كنسبة أرسطو الى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد الى العَروض)[1].

وفي مقابل هذا الرأي يوجد رأي آخر يذهب اليه العلّامة السيد حسن الصدر، حيث يقول: (إنّ الإمامَين الباقر والصادق ـ عليهما السلام ـ هما مؤسّسا علم الأُصول). ثمّ يقول: (أوّل من أسّس علم الأُصول وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، أمليا على أصحابهما قواعده...)[2].

والحقّ: أنّ علم أُصول الفقه لم يولد كعلم، ولم يُكتب فيه كعلمٍ مستقلّ إلّا بعد الشافعيّ. وأمّا الشافعيّ: فهو ممّن أكمل بعض مسائله ولم يدوّن فيه كتاباً جامعاً لمسائل علم الأُصول. فالاجتهاد في الحقيقة ليس إلّا الاستنباط والتمسّك بالدليل، وأمّا طريقته فقد أُكملت في قرونٍ ثلاثةٍ حتّى ظهر كعلم.

الاجتهاد في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله)

رجّح كثير من الفقهاء: أنّ الاجتهاد كان منذ زمن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ وإن اختلفوا في حدوده ونوعه. والذي لا نشكّ فيه أنّ عصره ـ صلّى الله عليه وآله ـ لم يدع مجالاً للاختلاف الفقهيّ بين الصحابة؛ لأنّ الأحكام ـ كما يقول ابن خلدون ـ: (كانت تُتلقّى منه ـ صلّى الله عليه وآله ـ بما يوحى اليه من القرآن، ويبيّنه بقوله وفعله بخطابٍ شفاهيٍّ لا يحتاج الى نقلٍ ولا الى نظرٍ وقياس)[3].

ولا أظن أنّ هنالك أهمّيّةً للاختلاف الدائر في إعمال اجتهاده ـ صلّى الله عليه

(١) محاضرات في أُصول الفقه الجعفريّ لمحمّد أبي زهرة:٦، والشافعي حياته...لمحمّد أبي زهرة:١٩٦.
(٢) تأسيس الشيعة للسيّد حسن الصدر: ١٠.
(٣) مقدّمة ابن خلدون: ٤٥٣.

وآله ـ مادام ذلك الأمر ـ لو صحّ ـ داخلاً في سنّته قولاً أو فعلاً بعد إمضائه من قبل الله عزّ وجلّ، بناءً علىٰ ما يعتقده المسلمون من وجوب عصمته عن الخطأ، وتسديده في إصدار أحكامه استناداً الىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1].

وكيف كان، فقد اختلف القائلون بجواز الاجتهاد عليه سعةً وضيقاً، حيث ذهبت جماعة علىٰ أنّه يجوز له الاجتهاد في القضايا والمصالح الدنيويّة، وأُمور الحروب وغيرها، واختلفوا في اجتهاده في الأحكام الشرعيّة والقضايا الدينيّة ـ فيما لا نصّ فيه ـ على مذاهب[2]:

١ ـ قال أكثر الأُصوليّين: (يجوز اجتهاده ـ صلّى الله عليه وآله ـ عقلاً، وقد وقع ذلك فعلاً).

٢ ـ وقال الحنفيّة: (إنّه كان مأموراً بالاجتهاد اذا وقعت له حادثة، ولكن بعد انتظار الوحي، إلّا أن يخاف فوت الحادثة؛ لأنّ اليقين لا يُترك عن إمكانه، والاجتهاد في حقّه يختصّ بالقياس؛ لأنّ المراد واضح، ولا تعارض لديه، فإن أقرّ على اجتهاده كان ذلك كالنصّ قطعاً، إذ لا يقرّ علىٰ الخطأ)[3].

٣ ـ وقال جمهور الأشاعرة والمتكلّمون وأكثر المعتزلة: (ليس له ـ صلّى الله عليه وآله ـ الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة)[4].

٤ ـ وقال قسم آخر من الفقهاء: (بما أنّ الاجتهاد فيه نوع من التكليف لتحصيل الحكم فهو لا محالة مسبوق بعدم المعرفة بالحكم، والنبيّ ـ صلّى الله عليه

---

(١) النجم: ٣ و٤.

(٢) إرشاد الفحول: ٢٢٥، وشرح الأسنويّ ٢: ٢٣٧، وكشف الأسرار ٢: ٩٢٦، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢: ٢٩١، فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٢٦٦، وشرح المحلّىٰ على جمع الجوامع ٢: ٢١٦، والمستصفىٰ ٢: ١٠٤، والآمدي ٣: ١٤٠، أُصول الفقه للخضريّ: ٣٦٠.

(٣) شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب ٢: ٣٠٠.

(٤) شرح المحلّىٰ على جمع الجوامع ٢: ٢١٦.

وآله ـ كان عارفاً بجميع الأحكام الشرعيّة، ولم يكن بحاجةٍ الى الكلفة لتحصيله)[1].

وقد اتّفق العلماء علىٰ أنّ الرسول ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ لا يقرّ على خطأٍ في اجتهاده؛ حتّىٰ لا يسري الخطأ وتقلّده أُمّته فيه، واختلفوا في جواز الخطأ عليه في الاجتهاد:

فقال جماعة ـ منهم: الرازيّ والبيضاويّ ـ: (يمتنع الخطأ على الرسول ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ في اجتهاده، واجتهاده صواب دائماً)[2].

وقال ابن السبكيّ: (والصواب: أنّ اجتهاده ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ لا يُخطيء تنزيهاً لمنصب النبوّة عن الخطأ في الاجتهاد)[3].

وقال البعض الآخر: (يجوز الخطأ على النبيّ ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ فيما لا يرجع الى التبليغ، بشرط أن لا يقرّ عليه)[4].

الاجتهاد في عهد الصحابة

يذهب أكثر العلماء الى جواز الاجتهاد بعد النبيّ صلّى ٱلله عليه وآله ، فقد كثرت الفتوحات الإسلاميّة، ودخلت حضارات جديدة تحت راية المسلمين، وحدثت أُمور لم تكن معهودةً في زمنه صلّىٰ ٱلله عليه وآله ، فرأىٰ الصحابة أنّه لابدّ لهم أن يجتهدوا ويجدّوا في معرفة الأحكام لتلك الأُمور المستجدّة، فكانوا اذا وجدوا للحادثة نصّاً من الكتاب أو السنّة عملوا به، ولا يوجد خلاف بذلك فيما بينهم.

وأمّا اذا لم يجدوا لحكمها نصّاً فقد انقسموا الىٰ طائفتين: طائفة منهم كانت تتّجه نحو العمل بالرأي، وأُخرىٰ على خلافه[5]؛ لأنّهم يكرهون القول بالرأي خشية

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٢٦٦.

(٢) أُصول الفقه للخضريّ: ٣٦٠.

(٣) كشف الأسرار ٢: ٩٢٦.

(٤) شرح الأسنويّ ٢: ٣٣٧.

(٥) تأريخ المذاهب الإسلامية للأُستاذ أبي زهرة: ١٠٩.

القول في دين الله بغير علم، والخشية في القول بالرأي لم تنحصر بهؤلاء، بل بالقائلين به أيضاً رغم اتّجاههم اليه، ولهذا نراهم[1]:

١ ـ كانوا يفحصون بدقّةٍ للعثور على النصّ. ولذا كان بعض الصحابة اذا وردَهم المورود يلجأون اليه لكثرة علمه مثل: عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وعبدالله بن عمر، وابن عبّاس، وابن مسعود. وكان بعضهم يرجع الى رأي البعض اذا تبيّن له وجه الحقّ أو وجود النصّ.

٢ ـ كانوا لا يرجعون الى القياس بسرعةٍ عندما لم يعثروا على النصّ، بل يبحثون عن القرائن، وعن كلّ ما يمكن أن يوصلهم الى فهم النصوص. وهذا النوع من الاجتهاد هو: «الاجتهاد بالمنصوص».

٣ ـ كانوا يحرصون على أن لا تكون آراؤهم عقليّةً خالصةً، وخاليةً من أيّ أثرٍ ولا سنّةٍ متّبعة.

٤ ـ كان بعضهم ـ في مقام التعارض بين النصّ والمصلحة ـ لا يرفع اليد عن النصّ.

٥ ـ كان بعضهم لا يجوّز الرأي في المفروضات وفي الأحكام القطعيّة، ولا يعتقد باختصار الاجتهاد على الوقائع الحادثة، ولذا كانوا يكرهون كثرة السؤال، وبالتالي قلّت الفتاوى الصادرة عنهم بالنسبة لمن بعدهم.

وبهذا يتبيّن لنا: أنّ الاجتهاد كان عندهم على ثلاثة أنواع[2]:

١ـ الاجتهاد بالمنصوص.

٢ـ الاجتهاد بالقياس.

٣ـ الاجتهاد بالمصلحة.

وقد تبيّن أيضاً: أنّ الاجتهاد بالمنصوص هو الغالب عليهم، ثمّ يليه الاجتهاد

---

(١) الاجتهاد للدكتور محمّد موسى توانا الأفغانيّ: ٣١، وتأريخ المذاهب الاسلامية: ١٠٩.

(٢) الاجتهاد للدكتور محمّد موسى توانا الأفغانيّ: ٣١.

القياسيّ، ثمّ الاجتهاد الاستصلاحيّ.

الاجتهاد في عصر التابعين

لقد تغيّرت الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة في هذا العصر، إذ تحوّلت الخلافة الى ملكيّةٍ بالوراثة، وحدثت حروب داخليّة دامية، وقد أدّىٰ ذلك الى أن تطوّر الاجتهاد كمّاً وكيفاً، حيث جُمعت في هذا العصر أحاديث النبيّ ـ صلّىٰ آلله عليه وآله ـ وأقوال الصحابة ووثائق اجتهاداتهم، ونشأت مدارس فقهية، وأهمّها ثلاث مدارس:

فالأُولىٰ: في المدينة،وتسمّىٰ بـ «مدرسة المدينة»، وإمامها سعيد بن المسيّب.

والثانية: في مكّة، وتسمّىٰ بـ «مدرسة مكّة»، وإمامها عطاء بن رباح.

والثالثة: في العراق، وتسمّىٰ بـ «مدرسة الكوفة»، وإمامها إبراهيم النخعيّ والشعبيّ.

والمدارس علىٰ اختلافها كانت تنظر الى أقوال الصحابة كسنّةٍ يجب اتّباعها، حتّىٰ فيما لو كانوا مختلفين، فإنّهم لا يخرجون عن أقوالهم، بل كان كلّ تابعيٍّ يختار رأيّ شيخه غالباً، أو يختار رأي غيره من الصحابة نادراً. وقد بلغ الاهتمام بقول الصحابيّ الىٰ حدٍّ اعتبره بعض التابعين حديثاً عن النبيّ ـ صلّى آلله عليه وآله ـ وإن لم يطرح بأنّه حديثه.

وكما تطوّر الاجتهاد في عصر التابعين كذلك تطوّر في عصر تابعي التابعين أكثر ممّا كان، ففيه نشأت المذاهب الفقهيّة، ودُوّنت أبواب الفقه وأحاديث النبيّ ـ صلّى آلله عليه وآله ـ وأقوال الصحابة والتابعين.

وقد كثر الكذب علىٰ رسول الله ـ صلّى آلله عليه وآله ـ في هذا العصر، وظهرت بوادر التزندق وضلالات أهل البدع، خصوصاً في النصف الأوّل من القرن الثاني.

ففي العصر الأُمويّ لم يهتّم الخلفاء بأيّ شيءٍ من شؤون التشريع إلّا قليلاً: كعمر بن عبد العزيز الّذي أمر قاضيه على المدينة ـ أبا بكر محمّد بن عمر بن حزم ـ

أن يجمع الأحاديث خوفاً عليها من الاندراس، لكن توفّي ابن عبد العزيز، وقد جمع ابن حزم كتاباً قبل أن يبعث به اليه[1].

وفي العصر ذاته كان هوىٰ أهل الدنيا قائماً بأوجهِ، فكانت رغبة الخلفاء الأُمويّين بأن يقرّبوا اليهم من ليس له حظّ في الدين، ولا محلّ للإيمان في قلبه، ولا يمتنع عن الكذب والتزييف لأجلهم، ولذلك اتّجه العلماء منذ بدءِ هذه الظاهرة الخطيرة الى الدراسة والفحص، وكان هنالك اتّجاهان:

الأوّل: اتّجاه الىٰ دراسة الرواية.

والثاني: الميل الىٰ الإفتاء بالرأي.

وجاء دور عصر الأئمّة ـ أصحاب المذاهب ـ الذي كان متّصلاً بعصر تابعي التابعين، فكثر الاجتهاد بالرأي، وذلك لكثرة الحوادث كما بيّنّا سابقاً، وانتعشت الروح العلميّة، وتُرجمت الكتب من اللغات الأجنبيّة الى العربيّة، وكانت حركة النهوض أسرع الى العلوم الشرعيّة من غيرها.

ولمّا انتظم أمر الدولة العبّاسيّة ظهر الجدل والخلاف، واتّسع المجال للعقول، فخاف الدوانيقيّ من جرّاء ذلك من تشتّت أمر الشريعة ودخول الفوضىٰ في الأحكام، فأمر مالك بن أنس أن يكتب له كتاباً يتجنّب فيه رُخص ابن عبّاس، وشدائد عمر بن الخطّاب، فكتب له الموطّأ[2].

---

(١) حاشية الزرقانيّ علىٰ موطّأ مالك ١: ١٠.

(٢) طبقات المالكيّة: ٣٠.

وحدة كيان الأمة الإسلامية

في نظر سيد قطب

الدكتور محمد الدسوقي

جامعة قطر

سيّد قطب كـاتب ومفكّر إسلاميّ معاصر، تخرّج من كلّيّة دار العلوم بالقاهرة[1] وعمل بالصحافة والتدريس. وقد انضمّ الى جماعة الإخوان المسلمين،[2] فترأس قسم الدعوة بهذه الجماعة، وقد سُجن أكثر من مرّةٍ، واتُّهم بتدبير انقلابٍ ضد عبد الناصر، فحكم عليه بالإعدام ونفّذ فيه الحكم سنة (١٣٨٧ هـ).

لقد بدأ حياته الفكرية كاتباً وشاعراً ناقداً، وكان من أخلص تلامذة الأُستاذ عبّاس محمود العقّاد والمدافعين عن آرائه، ثمّ مالبث أن اختلف مع أُستاذه حول بعض القضايا الأدبيّة، ولكنّه بعد ذلك أخذ يهتمّ بالدراسات القرآنيّة، وهو اهتمام تمتدّ جذوره الى أيّام الطفولة وحياة القرية. لقد عكف على دراسة كتاب الله، وانصبّ اهتمامه في هذا بتجلية جانب التصوير في الأُسلوب القرآنيّ، وكان حصيلة اهتمامه هذا كتابين هما: التصوير الفنّيّ في القرآن، ومشاهد القيامة في القرآن.

وكان صدور هذين الكتابين بدايةً لعهدٍ جديدٍ في السيرة الفكـريّة لسيّد قطب، فقـد قلّل اهتمامه بالدراسات الأدبيّة وزاد اهتمامه بالدراسات الإسلاميّة بمفهومها المعاصر، وأخذ ينشر في الصحف والمجلّات دراساتٍ متنوّعةً تدور كلّها في فلك الفكر

(١) الاعلام للزركلي المجلد الثالث ص١٤٧.

(٢) مجلة العرب ٨ : ١٥٩.

الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة.

وكان انضمامه لجماعة الإخوان المسلمين وترأسه لقسم الدعوة[1] فيها بعد المحنة الأُولى فرصةً لمضاعفة الاهتمام بالدراسات الإسلاميّة والتأليف فيها، فكان كتابهُ «في ظِلال القرآن» عملاً علميّاً فريداً في بابه، فهو ليس تفسيراً بالمعنىٰ المألوف لدىٰ علماء التفسير على اختلاف مدارسهم، ولكنّه كاسمه «ظلال للكتاب العزيز»، يعبّر عن لمحاتٍ ونظراتٍ فكريّةٍ تمثّل الفهم الواعي للنصّ القرآنيّ، الفهم الّذي يصدر عن إيمانٍ راسخٍ بهذا النصّ وحده منهاجاً للحياة الإنسانيّة، وفي هذا يقول:

وعشت أتملّىٰ في ظلال القرآن، ذلك التصوّر الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود، لغاية الوجود كلّه، وغاية الوجود الإنسانيّ، وأقيس إليه تصوّرات الجاهليّة الّتي تعيش فيها البشريّة في شرقٍ وغربٍ، وفي شمالٍ وجنوبٍ، وأسأل: كيف تعيش البشريّة في المستنقع الآسن وفي الدرك الهابط، وفي الظلام البهيم وعندها ذلك المرتع الزكيّ وذلك المرتقىٰ العالي وذلك النور الوضيء؟!

وعشت في ظلال القرآن أحسّ التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدها الله، وحركة هذا الكون الّذي أبدعه الله، ثمّ أنظر فأرىٰ التخبّط الّذي تُعاني منه البشريّة في انحرافها عن السُنن الكونيّة، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشرّيرة الّتي تُملى عليها، وبين فطرتها الّتي فطرها الله عليها، وأقول في نفسي: أيّ شيطانٍ لئيمٍ هذا الّذي يقود خُطاها الى هذا الجحيم؟

ثمّ يقول: وفي ظلال القرآن تعلّمت أنّه لا مكان في هذا الوجود للمصادفة العمياء، ولا للفلتة العارضة ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2] ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾[3]. وكلُّ أمرٍ لحكمةٍ، ولكنّ حكمة الغيب العميقة لا تنكشف للنظرة الإنسانيّة القصيرة ﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلُ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾[4]

---

(١) جريدة عكاظ:١٩،ذي القعدة ١٣٨٨.

(٢) القمر: ٤٩. (٣) الفرقان: ٢. (٤) النساء: ١٩.

﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1]..والأسباب التي تعارف عليها الناس قد تتبعها آثارها، وقد لا تتبعها، والمقدّمات الّتي يراها الناس حتميّةً قد تعقبها نتائجها، وقد لا تعقبها؛ وذلك أنّه ليست الأسباب والمقدّمات هي الّتي تُنشئ الآثار والنتائج، وإنّما هي الإرادة الطليقة الّتي تُنشئ الآثار والنتائج كما تُنشئ الأسباب والمقدّمات سواء ﴿لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرَاً﴾[2].

فكتاب «الظلال» ألّفه صاحبه بعد أن عاش مع كتاب الله يقرأه في خشوعٍ، ويتدبّره في إيمانٍ صادقٍ بهذا الكتاب المعجز الذي صلح عليه أمرالدنيا والآخرة،والّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والّذي يهدي للّتي هي أقوم، ومن ثمّ كان منهج قطب في فهم النصّ القرآنيّ حقّ الفهم إنّما ينبع من النفس الّتي آمنت بهذا القرآن منهاجاً للحياة، وجاهدت في سبيل سيادة هذا المنهاج، وتحمّلت كلّ ألوان العَنَت والأذىٰ من أجل إعلاء كلمة الله. قال في هذا:

فالقرآن لا يدركه حقّ إدراكه من يعيش خاليَ البال من مكابدة الجهد والجهاد لاستئناف حياةٍ إسلاميّةٍ حقيقيّةٍ، ومن معاناة هذا الأمر العسير الشاقّ، وجرائره وتضحياته وآلامه، ومعاناة المشاعر المختلفة الّتي تصاحب تلك المكابدة في عالم الواقع، وفي مواجهة الجاهليّة في أيّ زمان.

إنّ المسألة في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيحاءاته ليست هي فهم ألفاظه وعباراته، ليست هي تفسير القرآن كما اعتدنا أن نقول. المسألة ليست هذه، إنّما هي: استعداد النفس برصيدٍ من المشاعر والمدركات والتجارب، تشابه المشاعر والمدركات والتجارب الّتي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقّاه في خضمّ

---

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) انظر مقدّمة الظلال: ١١. ط٨ دار الشروق، والآية: ١ من سورة الطلاق.

المعترك، معترك الجهاد، جهاد النفس وجهاد الناس، جهاد الشهوات وجهاد الأعداء، والبذل والتضحية، والخوف والرجاء، والضعف والقوّة، والعثر والنهوض، جوّ مكّة والدعوة الناشئة، والقلّة والضعف، والغربة بين الناس، جوّ الشِعب والحصار، والجوع والخوف، والاضطهاد والمطاردة، والانقطاع إلاّ عن الله. ثمّ جوّ المدينة، جوّ النشأة الأولى للمجتمع المسلم بين الكيد والنفاق، والتنظيم والكفاح. جوّ «بدرٍ وأُحدٍ» و«الخندق والحديبية» وجوّ «الفتح وحنين وتبوك». وجوّ نشأة الأمّة المسلمة، ونشأة نظامها الاجتماعيّ، والاحتكاك الحيّ بين المشاعر والمصالح والمبادئ في ثنايا النشأة وفي خلال التنظيم.

في هذا الجوّ ـ الّذي تنزّلت فيه آيات القرآن حيّةً نابضةً واقعيّةً ـ كان للكلمات والعبارات دلالاتها وإيحاءاتها، وفي مثل هذا الجو ـ الذيْ يصاحب محاولة استئناف الحياة الإسلاميّة من جديدٍ ـ يفتح القرآن كنوزه للقلوب، ويمنح أسراره، ويشيع عطره، ويكون فيه هدىً ونور[1].

ويقول أيضاً: إنّنا لا نهدف الى مجرّد المعرفة الباردة الّتي تتعامل مع الأذهان وتُحسب في رصيد الثقافة. إنّ هذا الهدف لا يستحقّ عناء الجهد فيه، إنّه هدف تافه رخيص، إنّما نحن نبتغي الحركة من وراء المعرفة، نبتغي أن نستحيل هذه المعرفة قوّةً دافعةً لتحقيق مدلولها في عالم الواقع[2].

إنّ«في ظلال القرآن»يأتي في مقدّمة مؤلّفات سيّد قطب، بل يكاد هذا الكتاب يجمع كلّ تراث قطب العلميّ، فقد اشتمل هذا التفسير على ما كتبه سيّد قطب في البلاغة القرآنيّة، والعدالة الاجتماعيّة، وخصائص التصوّر الإسلاميّ، ومقوّمات الشخصية الإسلاميّة، ومعركة الإسلام والرأسماليّة، والسلام العالميّ والإسلام، وغيرها من الدراسات والمقالات والبحوث.

---

(١) خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقدّماته: ٥ ط٢.

(٢) المصدر السابق: ٨.

ومن يقرأ مؤلّفات سيّد قطب ـ وعلى رأسها كتاب «الظلال» ـ فإنّه يلاحظ أنّ منهج هذا المفكّر في تحقيق الوحدة الإسلاميّة والتقارب بين المذاهب الفقهيّة والفرق الكلاميّة يقوم على عدّة دعائم، من أهمّها:

أوّلاً: أنّ العقيدة الإسلاميّة ـ عقيدة التوحيد والوحدة، والأُخوّة والتكافل والمودّة ـ هي الأساس الراسخ الّذي ينهض عليه كيان الأمّة، ويتحقّق به عزّتها وكرامتها، ومن ثمّ كان وقاية هذه العقيدة كلّ عوامل الزيغ والضعف هو السبيل لأن تظلّ العقيدة الإسلاميّة القوّة الّتي تجمع تحت لوائها كلّ المؤمنين بها. ومن هنا كان سيّد قطب يرفض كلّ ما أخذ به الفلاسفة والمتكلّمون من مناهج عقيمةٍ في دراسة العقيدة، كان يرى ـ وهو على حقٍّ في هذا ـ أنّ تلك المناهج فرّقت الأُمّة ولم تحم العقيدة من أسباب الانحراف والفساد، وكان لذلك يؤكّد دائماً على وجوب الأخذ بالأُسلوب القرآنيّ في دراسة العقيدة. فهذا الأُسلوب مزاج من الفكر والوجدان، والعقل والشعور. والإنسان ليس عقلاً صرفاً ولا وجداناً صرفاً، فمخاطبته وفق فطرته الّتي فطرها الله عليها هو أقصر طريقٍ لصحّة الإيمان وسلامة اليقين.

لقد دعا سيّد قطب الى نبذ مناهج الفلاسفة[1]، وبيّن أنّها مناهج دخيلة على الفكر الإسلاميّ، وأنّ المحافظة على أصالة هذا الفكر وصفائه ونقائه تقتضي الرجوع الى المنهج القرآنيّ في دراسة العقيدة، حتّى تظلّ العقيدة حيّةً نقيّةً من كلّ الشوائب، تقود الأُمّة الى حياة العبوديّة الخالصة لله ربّ العالمين، وحياة الاعتصام الصحيح بحبل الله، وحياة الأُخوّة الإسلامية بمفهومها الشامل، وبهذا تكون الأُمّة بنياناً مرصوصاً، أو جسداً واحداً يشدّ بعضه بعضاً.

ثانياً: ومع دعوة سيّد قطب الى دراسة العقيدة الإسلاميّة وفق المنهج القرآنيّ وبعيداً عن تعقيدات علماء الكلام والفلاسفة كان يحرص أبلغ الحرص على أن

---

(١) مجلة الشهاب العدد ٢٤ في ١٠ جمادي الأولى ١٣٩٤ هـ.

تسترشد الأُمّة بالعصور الزاهرة في تأريخها، وألّا تجترّ ما انتهت اليه عصور الضعف والتخلّف من المفاهيم والأحكام الباطلة. فهذه العصور ينبغي على الأُمّة ألّا تقف عندها إلّا لأخذ العظة فيها، بمعنىٰ: أن تدرسها لتعرف الأسباب والعوامل الّتي دفعت بالأُمّة الىٰ أن تتخلّىٰ عن الصدارة والقيادة، وترضىٰ بحياة الوهن والتقليد، حتّىٰ لا تتعرّض مرّةً أُخرىٰ لهذه العوامل لتنهض من جديدٍ تعيد تأريخها المشرق بالقوّة والفضيلة والحضارة.

ثالثاً: وكان من منهج قطب في جمع كلمة الأُمّة:العناية الخاصّة ببيان ما تميّزت به الأُمّة الإسلاميّة من وحدة العقيدة، ووحدة الغاية، ووحدة المنهج، ووحدة التصوّر لمهمّة الانسان في الحياة، ففي هذا البيان مقاومة لكلّ أسباب التمزّق والتفرّق، والصراع والتنازع الّذي لا يرتدّ على الأُمّة إلّا بالبوار، فضلاً عن أنّه يحصن الأُمّة وينبّهها الى أن تفيء الى قِيَمِها الخالدة، وخصائصها الربّانيّة السامية، فلا تعتصم بغيرها، ولا تضيّع وقتها في هذا النظر الى هنا وهناك، ولا تغترّ بما يموّه به عليها شياطين الإنس والجنّ من وسائل الضلال والانحلال، وبذلك تبقىٰ لها أصالتها وقوّتها، وكرامتها وعزّتها[١].

وكان سيّد قطب يوضّح عواقب التنازع والاختلاف، ويؤكّد أنّ الأُمّة الّتي يسود فيها الجدل بغير الّتي هي أحسن، والّتي ينزغ الشيطان بين أبنائها، والّتي تستبدّ بها نوازع العصبيّة والإقليميّة، والّتي يتصارع أفرادها لأتفهِ الأسباب، ويتقاتلون باللسان والسنان، تُصبح لقمةً سائغةً لعدوّها، وتفقد كلّ الخصائص الّتي من أجلها كانت خيرَ أُمّةٍ أُخرجت للناس.

رابعاً: واذا كانت ظروف العالم الإسلاميّ في منتصف القرن الثالث عشر الهجريّ قد قضت عليه بالخضوع للهيمنة الأجنبيّة وبالتخلّف الحضاريّ فإنّ قطب

---

(١) انظر خصائص التصوّر الإسلاميّ، ومقدّمات الشخصيّة الإسلاميّة.

كان لا يرى في هذه الظروف عائقاً يحول دون الوحدة الجامعة لهذا العالم، فهو بامتداده شرقاً وغرباً، وبموقعه الجغرافيّ المتميّز، وبما أفاء الله عليه من الخير الماديّ، وبتماسكه الروحيّ والمعنويّ ـ على الرغم من تفرّقه السياسيّ ـ يمثّل كتلةً متميّزةً تقف في مواجهة التكتّل السياسيّ والفكريّ المعاصر برصيدٍ لا نظير له من القِيَم والمبادئ.

ومن هنا، كثر حديث سيّد قطب عن الكتلة الإسلاميّة، وأنّها حقيقة ملموسة، وأنّها وحدها هي صمّام الأمن للبشريّة قاطبةً؛ لأنّها تملك المنهج الصحيح لقيادة الحياة، وأنّ سواها من الكتلة الشرقيّة أو الغربيّة لا تملك هذا المنهج، بل يحكمها التصوّر الماديّ والصراع الطبقيّ، والتمييز العنصريّ، ومن ثَمّ كانت كلّ الدعاوىٰ التي تصدر عن قادة هاتين الكلمتين لا تعرف الصدق، وهي لون من ألوان النفاق السياسي والتضليل الفكري، وتخدير الضعفاء حتّى يستسلموا للحياة المهانة والدنيّة والتخلّف والعبودية.

إنّ اهتمام قطب بالحديث عن الكتلة الإسلاميّة هو لون من ألوان منهجه وأُسلوبه في تحقيق الوحدة، فهذا الاهتمام يُحيي في النفوس شعور العزّة الإسلاميّة، ويوقظ في الضمائر معاني الأُخوّة الصادقة ومسؤوليّة التعاون على الخير والبرّ، وبذلك يُصبح كلّ مسلمٍ مهما يكن موقعه جنديّاً مدافعاً عن كيانه، يبذل من نفسه وماله لكي تكون هذه الكتلة ليست مجرّد شعورٍ روحيٍ يربط بين المسلمين، وإنّما تصبح الى هذا قوّةً دوليّةً لها تأثيرها الفاعل ودورها البارز في حماية السلام العالميّ، والقضاء على كلّ ألوان الظلم والامتهان لكرامة الإنسان.

خامساً: وقطب الذي حارب منهاج المتكلّمين والفلاسفة بما تحمل من غثاءٍ فكريٍ، والّذي دعا الأُمّة الى أن تتجاوز مرحلة الضعف في تأريخها بما تحمله من مفاهيم وآراءٍ مزّقت وبدّدت الطاقات، والّذي أكّد على شخصيّة الأُمّة الإسلامية، وبيّن أنّها شخصيّة متميّزة تصدع بالحقّ في دنيا الناس، ولا تعرف التنازع والتفرّق، وإنّما تعرف الوحدة والقوة، والّذي أكّد أيضاً على أنّ العالم الإسلاميّ يمثّل كتلةً دوليّةً لها

وزنها وقيمها كان ـ الى هذا كلّه ـ يحارب في نفوس الأمّة عوامل القنوط. فالظلام لا بدّ أن يعقبه الضياء، والعسر لا بدّ أن يأتي بعده اليسر، والضيق ينتهي بالفرج.

ولهذا كان من منهجه: أن يثبت بالدليل العلميّ أنّ كلّ الأفكار البشريّة الّتي يغترّ بها من لا فقه لهم بالإسلام مآلها البوار، وأنّ المستقبل وحده للإسلام. وكان يرىٰ أنّ الفكر المادّيّ الإلحاديّ الشيوعيّ سينهار أوّلاً، ثمّ يليه الفكر الرأسماليّ.

وقد حدث ما ذهب اليه الرجل بعد وفاته بنحو ربع قرنٍ، وسيحدث أيضاً الانهيار بالنسبة للفكر الرأسماليّ الغربيّ مهما طال به الأمر. وهذا يعني: إفلاس كلّ النظم البشريّة، ولن ينقذ الناس من فوضىٰ المناهج والنظريّات الوضعية إلّا الإسلام، وحتّىٰ يتحقّق ذلك يجب على المؤمنين بهذا الدين أن يكونوا في حياتهم وفي علاقاتهم صورةً حيّةً واقعيّةً لهذا الدين، حتّىٰ يقودوا غيرهم اليه، ويكونوا دائماً روّاداً على طريق الحقّ والخير للناس كافّة.

علىٰ أنّ قطب كان في جهاده من أجل دينه وأُمّته لا يُهادن الباطل، ولا يخشىٰ في الحقّ لومة لائمٍ، وقد ذهب شهيداً بسبب شجاعته وصلابة يقينه، وقد حاول الّذين آذوه وقتلوه أن يمنعوا فكره وآراءه من الذيوع والانتشار، ولكن «الزبد يذهب جفاءً وما ينفع الناس فإنّه يمكث في الأرض»، وقد ذاعت أفكار قطب على مستوىٰ العالم الإسلاميّ، بل على مستوىٰ العالم كلّه، وتُرجمت مؤلّفاته، وبخاصّة «الظِلال» الى أكثر من لغةٍ غير عربيّةٍ[1] والأمل وطيد في أن تجد هذه الأفكار طريقها للتطبيق «حتّىٰ لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدين كلّه لله»، «والله غالب علىٰ أمره ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون»[2].

---

(١) جريدة أخبار اليوم ٦٥/٩/١١.

(٢) انظر المستقبل لهذا الدين لسيّد قطب ، والآية ٢١ من سورة يوسف .

قال فضيلة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (رحمه الله) في ندائه لجميع مسلمي العالم :

« الىٰ كلّ ذي حسّ وشعور : ليعلم أنّ المسلمين اليوم بأشدّ الحاجة الىٰ الاتّفاق والتآلف ، وجمع الكلمة ، وتوحيد الصفوف ، وان ينضمّ بعضهم لبعض كالبنيان المرصوص ، ولا يدعوا مجالاً لأيّ شيء ممّا يثير الشحناء والبغضاء والتقاطع والعداء .

ويجب المحافظة علىٰ حريّة المذاهب والأديان كما قال تعالىٰ : ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ وفي الحقّ أنّ ما يواجهه الحقّ ـ من أباطيل يلزم المسلمين ـ بقطع أيادي السوء الّتي تعبث بالبلاد ، وفي الحزم ، بل الحتم اذا حصل بين أهل البلد الواحد شيء من الوهم ، سعىٰ الحكماء والعقلاء فوراً إلىٰ إزالته والمبادرة الىٰ الإصلاح ، عرفنا أنّ الداء العُضالَ والمرض القتّال إنّما هو التفرقة الناشئة من توغّل الأنانيّات والعصبيّات الباعثة علىٰ التفاخر ، ثمّ التناحر ، فالتقاطع ، فالتدابر ، فدكّ العنصريّات ، وسحق القوميّات ، فصرّح الوحي علىٰ لسان رسوله الكريم صلّىٰ الله عليه وآله ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ ثمّ زاد وأوضح البيان « الناس كلّهم لآدم ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربيّ علىٰ أعجميّ إلّا بالتقوىٰ » « ليس منّا من دعا الىٰ عصبيّة » .

ثمّ قال رحمه الله :

(قد بُني الإسلام علىٰ دُعامتين : كلمة التوحيد ، وتوحيد الكلمة)[1] .

---

(١) عن كتاب المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون : ص٤٨ .

قال فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقوري (رحمه الله) :

« إنّ قضيّة السنّة والشيعة هي في نظري : قضيّة إيمانٍ وعلمٍ معاً ، فاذا رأينا أن نحلّ مشكلاتها علىٰ ضوءٍ من صدق الايمان وسعة العلم فلن تستعصي علينا عقدة ، ولن يقف أمامنا عائق .

أمّا اذا تركنا للمعرفة القاصرة واليقين الواهي أمر النظر في هذه القضيّة والبتّ في مصيرها فلن يقع إلّا الشرّ ، وهذا الشرّ الواقع اذا جاز له أن ينتمي الىٰ نسبٍ أو يعتمد علىٰ سببٍ فليبحث عن كلّ نسبٍ في الدنيا ، وعن كلّ سببٍ في الحياة ، إلّا نسباً الىٰ الايمان الصحيح ، أو سبباً الىٰ المعرفة المنزّهة .

نعم ، قضيّة علمٍ و إيمان . .

فأمّا أنّها قضيّة علمٍ فإنّ الفريقين يقيمان صلتهما بالإسلام علىٰ الايمان بكتاب الله وسنّة رسوله ، ويتّفقان اتّفاقاً مطلقاً علىٰ الأُصول الجامعة في هذا الدين فيما نعلم ، فإن اشتجرت الآراء بعد ذلك في الفروع الفقهيّة والتشريعيّة فإنّ مذاهب المسلمين كلّها سواء في أنّ للمجتهد أجره ، أخطأ أم أصاب . .

وعندما ندخل مجال الفقه المقارن ونقيس الشقّة الّتي يحدثها الخلاف العلميّ بين رأيٍ ورأيٍ أو بين تصحيح حديثٍ وتضعيفه نجد أنّ المدىٰ بين الشيعة والسنّة كالمدىٰ بين المذهب الفقهيّ لأبي حنيفة والمذهب الفقهيّ لمالك أو الشافعيّ .

وأمّا أنّها قضية إيمانٍ : فإنّي لا أحسب ضمير مسلمٍ يرضىٰ بافتعال الخلاف وتسعير البغضاء بين أبناء أمّةٍ واحدةٍ ولو كان ذلك لعلّةٍ قائمة . فكيف لو لم تكن علّة قط ؟ !

كيف يرضىٰ المؤمن ـ صادق الصلة بالله ـ أن تختلق الأسباب اختلاقاً لإفساد ما بين الأُخوة ، و إقامة علائقهم علىٰ اصطياد الشبه ، وتجسيم التوافه ، و إطلاق الدعايات الماكرة ، والتغرير بالسذّج والهُمل »[1] .

---

(١) عن مجلة رسالة الإسلام : المجلّد التاسع سنة ١٣٧٦ هـ .

الرسول ﷺ

رمز لوحدة الأمة وتقريبها

سماحة الشيخ جعفر الهلالي

بُعثَ الحَقُّ فاستنارَ الوجودُ ... وهوىٰ الشِّركُ وانتشىٰ التوحيدُ

بُعث الحقُّ عند مبعثِ طٰه ... فالدُّنا فرحةٌ لها تغريدُ

وتلاشىٰ للجاهليّةِ وضعٌ ... حينَ لاحَ الهدىٰ وبان السُّعودُ

وتباهت ربوعُ مكّةَ بعُلو ... ها فخارٌ، فعندها اليوم عيدُ

وحِراءٌ حوىٰ الكرامةَ والعليا ... ءَ مذْ لاحَ منه فجرٌ جديدُ

يومَ جبريلُ قد تنزّل بالقر ... آنِ وحياً، فطابَ منه الورودُ

قائلاً فيه يا محمّدُ، (اقرأ) ... باسمِ ربِّ العبادِ وهو الحميدُ

إنّما أنت مُرسلٌ للبرايا ... فلقد حانَ يومُكَ الموعودُ

* * * *

جاءَ للناسِ والعقائدُ شتّىٰ ... فخيالُ الهوىٰ هُوَ المعبودُ

دامَ فيها الصراعُ دهراً طويلاً ... فَقَويُّ الأقوامِ فيها يسودُ

ونذيرُ الحروبِ بالظُّلمِ غطّىٰ ... كلَّ أرجائِها وربعَ الوليدُ

وتهـاوىٰ الـوفـاقُ بين بني الدُّنـ ... ـيا، وفـيهـا أمـانُها مفـقـودُ
فإذا الصـوتُ: أيُّهـا النـاسُ أنتم ... إخـوةٌ، بيضكـم بها والسُّـودُ
ليس يعـلو بها بعُنـصُـرِهِ الـفـر ... دُ، ولـكـنّـما التُّقىٰ المقـصـودُ
قد تسـاوىٰ «سلمانُها» و«أبـو ذرٍّ» ... ودقَّـت علىٰ الجـمـيع الـبُنـودُ
هُوَ ذَا دِينُ أحمـدٍ وبهـذا ... سَعُـدتْ أُمَّـةٌ نَماهـا الخُـلودُ

* * * *

يا بُنـاةَ الإسـلامِ في زحمةِ الدَّر ... بِ: هلمّـوا من الهـدىٰ نسـتـفيدُ
وحِّـدوا الصَّفَّ وانبُـذُوا الخلافـا ... تِ، فمـا بينـنـا هنـاكَ حُـدودُ
قـرَّبَ الـدِينُ بينـنـا فلِماذا ... نتـجـافىٰ وعــن سَنـاهُ نَحيـدُ
ليس تَعـني هذي المـذاهـبُ فينـا ... أنّ دربَ الـوفـاقِ دربٌ بعـيدُ
كلُّنـا اليومَ يصـطفينـا (كتـابٌ) ... ولـنـا فيه عُـدّةٌ وعَـديـدُ
وتُغـذّي عقـولَنـا «السُّنّـةُ الغرّا ... ءُ» والمـصـطفـىٰ علينا شهـيـدُ
وبـآلِ الـنـبـيِّ منهـجُ صـدقٍ ... و«حـديثُ الـثـقـلينِ» نصٌّ عتيدُ

* * * *

يا دُعـاةَ (التقـريبِ) يا دعـوةَ الجـد ... رِ، رجـاءُ الـورىٰ بكـم معـقـودُ
واصِـلوهـا مسـيرةً تنـصـرُ الحـ ... ـقَّ، وشُـدُّوا من عزمِـكـم وأزيدوا
فعِـدانـا تُحيطُنـا كلَّ آنٍ ... بأسـاليبِ غدرِهـا وتـكـيـدُ
ليس ترضـىٰ لنـا بأن يتـلاقـىٰ ... جمعُـنـا، والـوفـاقُ فينـا يسـودُ
فَهيَ «فَـرِّقْ تَسُـدْ» سياستُهـا الرعنـ ... ـاءُ، كي يُهدَمَ الـبـنـاءُ المشيدُ
وإذا ما توحّـدتْ أُمّـةُ المـخـتـ ... ـارِ، فأتـت لها هنـاك الـقـصـودُ
أفـشِـلوهـا «مخـطَّطاتٍ» لذاكَ الـ ... ـكُـفـرِ، تَجنـوا بها المُنىٰ وتَسـودُوا
وبهـذا نكـونُ «شـيعـةَ طـٰه» ... مِثـلَما يشـتـهـي لنـا ويُـريـدُ

تقرير عن المؤتمر الدولي الخامس للوحدة الإسلامية

الأمانة العامة
للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

تحت إشراف مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة افتُتح المؤتمر الدوليّ الخامس للوحدة الإسلاميّة تحت عنوان «روّاد التقريب» وذلك يوم الأحد المصادف ١٥ ربيع الأوّل عام (١٤١٣ هـ) بحضور عددٍ من العلماء والمفكّرين الإسلاميّين من داخل البلاد وخارجها في فندق الاستقلال بطهران.

وقد امتاز هذا المؤتمر بعالميّته، حيث اشترك فيه نحو (٣٥٠) شخصيّة من علماء المسلمين ومفكّريهم. وقد ألقى الأمين العامّ كلمةً بارك فيها للحاضرين ذكرى ميلاد الرسول الأكرم محمّدٍ المصطفى ـ صلّى الله عليه وآله ـ وذكرى ميلاد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ وأُسبوع الوحدة، وممّا جاء في كلمته:

(إنّ اقتران ذكرى ميلاد الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله ـ بذكرى ميلاد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ هو من المرتكزات الأساسيّة للوحدة الإسلاميّة؛ لأنّ الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله ـ هو رمز وحدة المسلمين، والإمام الصادق ـ عليه السلام ـ الذي يرتبط به رؤساء المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة بعلاقةٍ خاصّةٍ هو الذي

ألهمنا ودعانا الىٰ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخميني ّ ـ رضي الله عنه ـ طرحت مسألة الوحدة والتقريب، باعتبارهما محوراً للحركة الإسلاميّة في العالم في الوقت الحاضر، وقد خلفه في حمل لواء التقريب بين المذاهب الإسلاميّة اليوم سماحة آية الله السيّد عليّ الخامنئيّ حفظه الله).

وقد افتُتح المؤتمر بخطاب سماحة الشيخ الناطق النوريّ رئيس مجلس الشورىٰ الإسلاميّ، حيث بارك ذكرىٰ ميلاد النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله ، والإمام جعفر الصادق عليه السلام ، وقال: (ليس معنىٰ إيجاد الوحدة هو أن نجمع المذاهب كلّها في مذهبٍ واحدٍ يتّفق عليه الجميع ونطرح المذاهب الأُخرىٰ جانباً ، ولا معناها أن نجعلِ من المذاهب المختلفة مذهباً جديداً اعتماداً علىٰ المشتركات الموجودة بين المذاهب، ولا يدّعي دعاة الوحدة التنازل عن بعض متبنّياتهم من الأُصول والفروع في سبيل إيجاد الوحدة، بل أنّ الهدف هو: أن يقوم المسلمون ومن خلال المشتركات بإيجاد وحدةٍ فيما بينهم.

إنّ المسلمين لديهم رؤية كونيّة وثقافة وحضارة ونبيّ وربّ وقبلة وآداب وسنن واحدة يستطيعون بموجبها أن يشكّلوا أُمّةً واحدةً، وأن يقفوا أمام أعداء الله والإسلام، لذا فإنّ المسلمين ومن أجل الوصول الى الوحدة يجب أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم للوصول الىٰ حقٍّ أعلىٰ.

إنّ أمير المؤمنين عليّاً ـ عليه السلام ـ يعُتبر أوّل رائدٍ لوحدة المسلمين، وتقدّم قبل الجميع لأجل وحدة المسلمين، وغضّ النظر عن حقّه لأجل حفظ الإسلام، وكذا سيرة الأئمّة الباقين من أهل بيته عليهم السلام ، فمثلاً: كان الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ يوصي طلّابه من الشيعة والسنّة بضرورة التقارب ،كما أنّه في زمان غيبة الإمام المهديّ ـ عجّل الله فرجه ـ كان هناك علماء أعلام من روّاد التقريب: كالشيخ الطوسيّ، والمرحوم الفيض الكاشانيّ،والسيّد جمال الدين الحسينيّ، وآية الله

الشيخ محمّدالحسين آل كاشف الغطاء، والسيّد محسن الأمين، والسيّد شرف الدين، والحاج الشيخ حبيب آل مهاجر، والشيخ محمود شلتوت، وآية الله البروجردي، والإمام الخميني رضي الله عنهم.

إنّ الإمام الخمينيّ كان قد تحدّىٰ أعداء الإسلام ونادىٰ بنداء الوحدة منذ بداية جهاده. وأمّا في الوقت الحاضر فإنّ قائد الثورة الإسلاميّة آية الله السيّد عليّ الخامنئيّ هو رائد الوحدة الإسلاميّة، حيث أمر بتشكيل «مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» ومجامع أخرىٰ، وأصدر البيانات في هذا المجال.

إنّ الاستكبار العالميّ والاستعمار كانا يخافان طول التأريخ من عدّة وعدد المسلمين، لأنّهما علىٰ علمٍ من أنّ المسلمين يشكّلون أكثر من مليار مسلمٍ يستطيعون ـ ومن خلال الاستفادة من مختلف إمكاناتهم الطبيعيّة والظروف الجغرافيّة ـ أن يقفوا ضدّ الأعداء بأفضل ما يمكن ويشكّلون بالتالي خطراً «جدّيّاً» يهدّد الاستكبار.

لذا قام الاستعمار ـ ومن أجل القضاء علىٰ البلدان غير التابعة لنفوذه ـ بزرع التفرقة بين هذه البلدان، فأضرم المستعمرون ـ بالإفادة من سعار «فرِّقْ تَسُدْ» ـ نار الحروب بين شعوب العالم، واستطاعوا بهذه الخطّة ـ ومن خلال طرحهم بحوثاً غوغائيّةً في المسائل الجزئيّة بين المذاهب الإسلامية ـ أن يفرّقوا بينهم.

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة واستقرار النظام فإنّ مسألة المذاهب قد حُلّت في الجمهورية الإسلاميّة، بحيث وصل الأمر في الوقت الحاضر الىٰ انتخاب ممثّلين من أهل السنّة في بعض المدن الّتي تسكنها أكثرية من الشيعة).

ثمّ تحدّث بعده الشيخ التسخيريّ، الأمين العالم للمجمع العالميّ لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ حول ضرورة الوحدة الإسلامية، وقال: (إنّ البشريّة اليوم ـ وبعد سقوط الخرافات والأفكار الهدّامة ـ علىٰ أعتاب حركةٍ وتحوّلٍ كبيرٍ، ومن هذه الخرافات: خرافة عدم إمكان العيش من دون الاتّكاء علىٰ إحدىٰ الدول الكبرىٰ، وخرافة عدم وجود نظريّةٍ اجتماعيةٍ إلّا في إطار الرأسماليّة أو الاشتراكيّة، واستحالة

استقلال أيّ بلدٍ دون الانضمام الىٰ إحدىٰ الدول المستكبرة.

إنّ سقوط هذه الخرافات والمستحيلات أوجد مرحلةً جديدةً من اهتمام العالم بالمعنويّات حسب تعبير قائد الثورة الإسلاميّة، ومن الجدير بالملاحظة أيضاً ظهور أشياءٍ جديدةٍ تؤكّد لنا علىٰ أنّ العالم علىٰ أعتابِ هذا التحوّل الكبير.

لقد استطاعت القوىٰ الكبرىٰ أن تستفيد من المبادئ الإنسانية لمصالحها: كمبدأ حقوق الإنسان، ومبدأ الحرّيّة، ومبدأ النظام العالميّ الواحد الجديد، والهدف من ذلك هو سوق البشريّة الىٰ مرحلةٍ جديدةٍ.

وأمّا العالم الإسلاميّ اليوم فهو مشرف علىٰ حركةٍ كبيرةٍ نتيجة تعطّشه لإجراء الأحكام الإسلاميّة في كلّ نواحي الحياة، فأينما تذهب اليوم تسمع نداء المطالبة بتطبيق الأحكام الإسلامية.

إنّ انتشار الآداب والسنن الإسلاميّة علىٰ المستوىٰ العالمي ـ كالتزام المرأة المسلمة في كثيرٍ من البلدان بالحجاب الإسلاميّ ـ يبشّر بمستقبلٍ مشرقٍ، وإنّ هذه العواطف والأحاسيس الإسلامية الحارّة هي إحدىٰ ثمرات الثورة الإسلامية في ايران وعلامة مضيئة علىٰ هذا الطريق.

وقد كان بعض المفكّرين يقول: إنّ موت الشعور الإسلاميّ بالمسؤوليّة هو السبب الّذي أدّىٰ الىٰ اندلاع ثورة الإمام الحسين ـ عليه السلام ـ الكبرىٰ، وإنّ الإمام ـ عليه السلام ـ استطاع بتضحيته أن يعيد للمسلمين الشعور الإسلاميّ، وإنّ المجتمع اذا امتلك حسّاً «قوياً» فهو مجتمع حيّ، واذا فقد هذا الإحساس فهو مجتمع ميّت ﴿أَلَمْ يأْنِ للّذين آمنوا أنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهم لِذِكْرِ الله وما نَزَلَ من الحقِّ ولا يكونوا كالّذينَ أُوتُوا الكتابَ من قَبلُ فطالَ عليهِمُ الأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهم﴾[1].

وأضاف: أنّ خصائص المجتمع الإسلاميّ الأصيل قد ذكرتها «سورة الأنفال»، ومنها: الأهداف البعيدة والاطمئنان الىٰ المستقبل المشرق من دون شكٍّ، والاعتماد علىٰ

(١) الحديد: ١٦.

الله، وهذه الخصائص الّتي يتّصف بها المجتمع المسلم تقابل خصائص المجتمع الكافر والمنافق والمجتمع المادّيّ والسلطويّ.

إنّ رسالة المسلمين الواعين اليوم ـ وخصوصاً رسالة الثورة الإسلاميّة العظيمة ـ هي أن تكون نموذجاً حيّاً للمجتمع الإسلاميّ، المجتمع الّذي يتشكّل من أساسين:

الأوّل: تأليف القلوب.

الثاني: سيادة الولاية المتبادلة.

ولايمكن للمجتمع الإسلاميّ أن ينهض من دون الاعتماد علىٰ هذين الأساسين).

وكان المتحدّث الآخر في المؤتمر السيّد المولويّ المحبّيّ من علماء أهل السنّة، حيث تحدّث عن محبّة أهل البيت في نظر الأئمّة الأربعة لأهل الجمهور، وقال:

(إنّ محبّة أهل البيت من الإيمان، ولا يتأتّىٰ الإيمان باليوم الآخر من دون محبّة أهل بيت رسول الله صلّى ألله عليه وآله.

إنّ المدينة المنوّرة محبوبة؛ لأنّها مدينة رسول الله صلّى ألله عليه وآله ، وغار حِراء محبوب؛ لأنّه محلّ عبادة ومناجاة رسول الله صلّى ألله عليه وآله ، وذو الفقار محبوب؛ لأنّه سيف رسول الله صلّى ألله عليه وآله ، والصحابة محبوبون؛ لأنّهم أنصار رسول الله صلّى ألله عليه وآله.

إنّ آيات القرآن الكريم تصرّح بوجوب محبّة أهل البيت عليهم السلام ، ولا تَدَعُ مجالاً للشكّ في ذلك. فلذا نرىٰ الإمام الشافعيّ ـ رحمه الله ـ أوجب السلام علىٰ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في الصلاة، واعتبرها الإمام أبو حنيفة سنّةً، واعتبر جميع أئمّة الفقه أنّ صلاة من لا يأتي بالسلام علىٰ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ صلاة ناقصة. وتوجد كذلك كتب كثيرة في مدح أهل البيت عليهم السلام).

ثمّ ألقىٰ الدكتور كليم صدّيقيّ، رئيس المؤسّسة الإسلاميّة في لندن، وعضو

المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة خطابه الّذي كان حول موضوع: «ضرورة إطاعة المذاهب الإسلاميّة المختلفة لقائدٍ واحد». وقال فيه:

(إنَّ المجتمع الإسلاميّ قد تكامل، وجُسِّد الإسلام في زمن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله ، وإنَّ تنوّع المذاهب الإسلامية هو نتيجة طبيعيّة للتحقيق والاجتهاد طوال التأريخ الإسلاميّ، ولا يوجد اختلاف بين المسلمين بخصوص الحكومة والقائد السياسيّ.

إنَّ الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ هو المحيي لشخصيّة الأُمّة الإسلاميّة كما هو الحال في زمان الإمام عليّ عليه السلام . وفي الوقت الحاضر يسير الإمام الخامنئيّ علىٰ خُطىٰ الإمام الخمينيّ، ويعتبر خليفته، وأنّ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة أحد الأهداف العليا للسيّد الخامنئيّ وللثورة الإسلاميّة، وسيصاحب هذا التقريب تغيير في التعامل الفرديّ والجماعيّ بين المسلمين، ولا نحتاج الىٰ زمنٍ كثيرٍ لحصول ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

أُحبّ أن أُخبركم ـ ونحن نحتفل بأسبوع الوحدة ـ أنّني قد كتبت كتباً ومقالاتٍ كثيرةً ولم تكن في هذه الكتب والمقالات جملة واحدة خلاف المذاهب الإسلاميّة المختلفة، ولم تطبع لحدّ الآن في مجلّة «كرسنت انترنشنال» و«الهلال الدوليّ» مقالة واحدة لا تحظىٰ بقبول المذاهب الإسلاميّة.

وجاء تأسيس «البرلمان الإسلاميّ» في انجلترا من قِبَل المسلمين الانجليز نتيجة الضغط الّذي واجهوه من قبل الحكومة الانجليزيّة والمواطنين الانجليز من غير المسلمين نتيجة الفتوىٰ الّتي أصدرها الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ بوجوب قتل المرتدّ سلمان رشدي، وقد أصدر الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ هذه الفتوىٰ بسبب ظهور الفتنة في الأرض، وهتك حرمة الإسلام، وكذلك يوجد في البرلمان الإسلاميّ ممثّلين عن جميع المساجد ويمثّلون هناك الشخصيّة الإسلاميّة المتوازنة.

هناك معركة الآن بين الإسلام والحضارة الغربيّة، وسوف تأخذ هذه المعركة

شكلها النهائيّ، وتحتاج هذه المعركة الىٰ توحيد الصفوف، واتّحاد المسلمين جميعاً تحت قيادةٍ واحدةٍ، وترك التعصّب المذهبيّ، فليس هذا وقت: أنا حنفيّ، وأنا مالكيّ، وأنا زيديّ، وأنا شيعيّ، يجب في هذا الوقت اتّباع قيادةٍ واحدة).

ثمّ تحدّث الدكتور وهبة الزحيليّ ـ أُستاذ «جامعة دمشق» ـ عن أهمّيّة وسبل تحقيق الوحدة، وقال:

(لقد بدأت الدعوة الىٰ الوحدة الإسلاميّة ـ والّتي تعتبر الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة من روّادها ـ منذ انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخمينيّ رضي الله عنه ، ويجب علينا الآن السعي لرفع راية الجهاد في جميع الأراضي الإسلاميّة المغتصبة).

وأشار الدكتور الزحيليّ الىٰ جرائم القوىٰ العظمىٰ في البلدان الإسلاميّة: كلبنان،وأفغانستان، وفلسطين، والبوسنة والهرسك، والىٰ التفرقة الموجودة بين المسلمين، وقال:(لا تتحقّق الوحدة الإسلاميّة إلّا عبر الطرق الآتية:

١ ـ تحقيق الوحدة السياسيّة.

٢ ـ وحدة القرار في التعامل مع القرارات والخطط الدولية.

٣ ـ منع وقوع الحروب والمشاحنات بين المسلمين.

٤ ـ اختيار الأُسلوب الموحّد في التربية والتعليم.

٥ ـ إقامة حلفٍ عسكريٍّ مشتركٍ بين المسلمين، وتشكيل جيشٍ إسلاميٍّ عالميّ .

٦ ـ القضاء علىٰ عوامل التفرقة والتجزئة.

٧ ـ توحيد الإحساسات الإسلاميّة.

٨ ـ النضال ضدّ التعصّب القوميّ والسياسيّ والمذهبيّ).

وكان السيّد محمّد باقر الحكيم ـ رئيس المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب ـ المتحدّث الأخير في الجلسة الافتتاحيّة، حيث تحدّث عن نظريّة أهل البيت ـ عليهم

السلام ـ في الوحدة الإسلاميّة وذكر نقاطاً تمثّل مجمل الإطار الّذي يتبنّاه أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في قولهم وسلوكهم ومواقفهم في التأريخ الإسلاميّ، وقال:

(يمكن أن أُورد في هذه الإشارة ستّ نقاطٍ تمثّل الخطّ الّذي يتبنّاه أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في الوحدة الإسلامية، وهي كالتالي:

أوّلاً: تشخيص مجمل الأولويّات الّتي لابدّ للمسلمين أن يهتمّوا بها في حياتهم وهي:

الأولويّة الأُولىٰ: الإسلام وأُصول العقيدة الإسلامية:

إنّ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ كانوا عندما يواجهون خطراً حقيقيّاً علىٰ الإسلام فإنّهم يتخلّون ويتنازلون عن خصوصيّاتهم من أجل المحافظة علىٰ العقيدة الإسلاميّة.

الأولويّة الثانية: المحافظة علىٰ الكيان السياسيّ الإسلاميّ:

نجد أنّ بعض مواقف أهل البيت ـ عليهم السلام ـ لا يمكن أن تفسّر إلاّ من أجل المحافظة علىٰ الكيان السياسيّ الإسلاميّ: كموقف الإمام أمير المؤمنين عليّ ـ عليه السلام ـ السياسيّ من حقّه في الخلافة مع إيمانه الكامل بأنّها حقّه وكذلك تجاه بعض متبنّياته الإسلاميّة، حيث لا يمكن تفسيرها إلاّ علىٰ هذا الأساس، لاسيّما اذا علمنا أن الإمام عليّاً ـ عليه السلام ـ كان حوله وجود سياسيّ قويّ: كالزبير، والعبّاس، وأبي سفيان، وأبي ذرّ، والمقداد، وسلمان، وعددٍ من الشخصيات الإسلاميّة، وتأريخ الإمام الزاهر في الإسلام وتضحياته في سبيل ترسيخ هذا الدين يمكّنانه من التحرّك ضدّ من تسلّم الخلافة، ولكنّه غضّ طرفه عن كلّ ذلك من أجل المحافظة علىٰ الكيان الإسلاميّ.

الأولويّة الثالثة: قضيّة الوحدة الإسلاميّة:

اهتمّ الأئمّة من أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بالمحافظة علىٰ وحدة المجتمع الإسلاميّ كقضيّةٍ أساسيّةٍ مركزيّة.

ثانياً: تبنيّ القضايا الكبرىٰ للأمّة الإسلاميّة:

لعلّ التفسير الحقيقيّ لمواجهة الإمام الحسين ـ عليه السلام ـ ليزيد تنطلق من هذا المنطلق، ويؤكّد ذلك إجماع علماء المسلمين بالرغم من اختلاف مواقفهم ومذاهبهم السياسيّة والفكريّة علىٰ تصحيح حركة الإمام الحسين عليه السلام ؛ لأنّها حركة ترتبط بالمسلمين بشكلٍ عامّ؛ وأدرك ذلك كبار الصحابة والتابعين: كعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عبّاس، وعبد الرحمان بن أبي بكرٍ، وغيره، ولكنّ الإمام الحسين ـ عليه السلام ـ كان الوحيد الّذي واجه هذه الحقيقة وتحمّل مسؤوليّتها؛ لأنّه الوحيد القادر علىٰ التأثير في عمود التأريخ الإسلاميّ بما يمتاز به من خصائص، وكأبرز شخصٍ في أهل البيت عليهم السلام.

هذا والمسألة الأُخرىٰ هي: دعم الإمام الباقر ـ عليه السّلام ـ للخليفة الأمويّ هشام بن الحكم عندما استشاره في مسألةٍ إقتصاديّةٍ، فأمر الإمام الباقر ـ عليه السّلام ـ بضرب النقد الواقع تحت هيمنة الرومان داخل الدولة الإسلاميّة، وأنقذ بذلك المسلمين والدولة الإسلاميّة من مسألةٍ اقتصاديّةٍ عويصةٍ جدّاً.

ثالثاً: التعدّديّة السياسيّة:

كان أهل البيت ـ عليهم السلام ـ يرون مشروعيّة التعدّديّة السياسيّة ضمن الأُطر والعقائد الإسلاميّة مادامت هذه التعدّديّة لا تمسّ الكيان الإسلاميّ الكبير بضررٍ كما حدث ذلك في زمن الإمام عليّ عليه السّلام، حيث سمح للخوارج الّذين يخالفونه في الرأي بالعمل داخل الدولة الإسلاميّة ماداموا لم يرفعوا السلاح بوجه الدولة الإسلاميّة.

رابعاً: التقيّة: عمل أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بالتقيّة نتيجة القمع الّذي كان يمارسه الحكّام الظلمة، فكان يقوم الحاكم مرّةً بقمع الأُمّة الإسلاميّة ككلٍّ، ومرّةً يقوم بقمع أتباع أهل البيت ـ عليهم السلام ـ فقط. فوقف أهل البيت ـ عليهم السلام ـ الىٰ جانب الأُمّة الإسلاميّة حفاظاً علىٰ وحدة المسلمين وحفظ الجماعة

الصالحة منهم، فتحمّل أهل البيت ـ عليهم السلام ـ نتيجة ذلك كلّ أنواع الأذىٰ والمضايقات.

خامساً: الانفتاح «فتح باب الاجتهاد»:

والمقصود بذلك: فتح باب الحوار العلميّ الهادئ القائم علىٰ الدليل والحجّة، فأهل البيت ـ عليهم السلام ـ انفتحوا علىٰ الآخرين ولم يسمحوا بغلق بابالاجتهاد، لاسيّما في الوقت الحاضر، حيث يعتبر من الضروريّات لحدوث كثيرٍ من المسائل لم تكن في العصور الماضية.

سادساً: التعايش الاجتماعيّ:

دعا أهل البيت ـ عليهم السلام ـ شيعتهم الىٰ التعايش مع بقيّة المسلمين اجتماعيّاً، وأن يعودوا مرضاهم، ويتزاوجوا معهم ويؤدّوا أماناتهم، ويُصلّوا في مساجدهم، ويحسنوا جوار الناس، وأن يحضروا جنائزهم، فلابدّ للناس من بعضهم البعض).

وفي اليوم الثاني ـ وبعد تلاوة آياتٍ من القرآن الكريم ـ كان إمام جمعة سنندج السيّد صلاح الدين الحساميّ أوّل المتحدّثين، حيث بارك لقائد الثورة الإسلاميّة والمسلمين في العالم حلول ذكرىٰ ميلاد نبيّ الإسلام الأكرم محمّدٍ المصطفىٰ صلّى الله عليه وآله وسلّم، وقال:

(في تأريخ الأديان العالميّة نرىٰ أنّ هنالك أشخاصاً وصلوا الىٰ مقامٍ ما في العلم والقيادة، ولكنّهم لم يحصلوا إلّا علىٰ بعدٍ تربويٍّ واحدٍ. أمّا الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ونتيجة التربية الإلٰهيّة والاهتمام الخاصّ فإنّنا نراه يتمتّع بأبعادٍ وكفاءاتٍ مختلفةٍ نتيجة هذه التربية الإلٰهيّة الخاصّة. ولا تزال أفكار هذا النبيّ العظيم السياسيّة وسيرته باقيةً لحدّ الآن ومحفوظةً في المسلمين المستوطنين في أرجاء العالم الإسلاميّ.

وإذا نظرنا الىٰ العالم الّذي حولنا فإنّنا سنرىٰ كيف أنّ مليون يهوديٍّ أذلّاء استطاعوا أن يسيطروا علىٰ مقدّرات المسلمين، وأن يُؤذوا المسلمين بهذا الشكل،

ولا نرىٰ سبباً لهذا الوضع السيّء إلاّ نتيجة عدم اتّحاد المسلمين.

وحلّ هذا المعضل هو: أن يكون المسلمون سدّاً وصفّاً مرصوصاً، وذلك باتّباعهم القرآن ورسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ مقابل أعداء الإسلام والقرآن، ويجب أن نستيقن أنّ الاتّحاد هو رمز الانتصار).

وكان المتحدّث الآخر هو: حجّة الإسلام والمسلمين محمد المحمّديّ العراقيّ رئيس «منظمة الإعلام الإسلاميّ»، حيث قال في حديثه:

(إنّ أعداء الإسلام اليوم لم يتركوا لنا عيداً ونحن نسمع كلّ يومٍ حديثاً عن مجازر لقتل المسلمين في مناطق مختلفةٍ من العالم، فالبوسنيّون يُقتلون بوحشيّةٍ، ويُتجاوز علىٰ أعراضهم وحرماتهم؛ لأنّهم مسلمون ويريدون لبلادهم الاستقلال...

وأشار الىٰ أنّ جاهليّة القرن العشرين، أو ما يُسمّىٰ بالعالم المتحضّر أسوأ من الجاهليّة الّتي كانت قبل الإسلام، حيث إنّ أعظم جنايةٍ ارتكبتها الجاهليّة قبل الإسلام هي: مسألة وأد البنات، ولكنّ جاهليّة القرن العشرين ـ كما شاهدناها في البوسنة والهرسك ـ تقتل الجنين وهو في بطن أمّه.

وكما أعلنت أمريكا بصراحةٍ فإنّ الدول الغربيّة ومنظمة الأمم المتّحدة هما المدافع عن المصالح غير المشروعة للاستكبار العالميّ.

في دنياً كهذه، لا يستطيع الاستكبار العالميّ أن يُنزل هذه المصائب العظيمة بالمسلمين اذا اتّحد مليار مسلمٍ وسيطروا علىٰ قدراتهم العظيمة والمصادر الطبيعيّة الكثيرة الّتي منحها الله لهم.

إنّ آيات الكتاب المبين أشارت الىٰ موضوع وحدة المسلمين بشكلٍ خاصٍّ آخر، ولم تحذّر من شيءٍ كما حذّرت من خطر الاختلاف والتفرقة، وإنّ النجاح الّذي نراه في تأريخ المسلمين إنّما كان بفضل تمسّكهم بالوحدة السياسيّة والاجتماعيّة ووحدة القيادة، وحينما تستحكم هذه الوحدة فإنّ النصر سيكون حليف المسلمين، والفشل حليف أعدائهم.

إنّ على علماء الإسلام أن يلتفتوا الىٰ أنّ الوحدة هي أهم عامل في ثبات الأمّة الإسلاميّة أمام التهديدات، وهي العلاج العمليّ لكلّ هذه الآلام الّتي تواجهها الأمّة الإسلاميّة، كما ويجب علىٰ علماء الإسلام أن يقوموا بوظيفتهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما بيّنها القرآن الكريم.

وعرض المتحدّث في ختام كلمته اقتراحاتٍ بهذا الشأن وهي:

١ ـ السعي الىٰ تشكيل جامعةٍ إسلاميّةٍ كبيرة.

٢ ـ تشكيل جيشٍ إسلاميٍّ عالميٍّ للدفاع عن المسلمين والمقدّسات الإسلاميّة في العالم.

٣ ـ السعي لتشكيل محكمةٍ إسلاميّة.

٤ ـ تشكيل سوقٍ إسلاميّةٍ مشتركة.

٥ ـ تشكيل برلمانٍ إسلاميٍّ مشترك.

٦ ـ دعم وكالات الأنباء ووسائل الإعلام الّتي تهدف الىٰ التقريب بين الشعوب الإسلاميّة).

وبعدها تحدّث الدكتور محمّد العاصي إمام جمعة مسجد واشنطن، وعضو المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب، حيث أكّد علىٰ ضرورة حلّ المسلمين لمشكلاتهم فيما بينهم، وقال:

(إنّ بعض المغرضين نفذوا بيننا وأشاعوا الاختلاف والحقد بين المسلمين، ووظيفتنا الآن هي: سدّ الثغرات الموجودة في صفوف المسلمين لمنع أي اختراقٍ لأعداء الإسلام داخل صفوفهم.

إنّ إشاعة الخرافات والجهل بين المسلمين هي من العوامل الّتي أدّت الىٰ التفرقة، ومثال علىٰ ذلك: تسخير الإعلام الشيعيّ لضرب أهل السنّة، وتسخير الإعلام عند بعض الشيعة لضرب البعض الآخر منهم، ويوجد شبيه ذلك بين أهل السنّة أيضاً.

وأضاف: لقد سعىٰ المسيحيّون كثيراً لنشر الانحرافات بين المسلمين، وكان ردّ فعل الأمّة الإسلاميّة لفضح هذه المؤامرات ضعيفاً للأسف الشديد.

ومن أجل تحقيق الوحدة الإسلاميّة يجب عمل ما يلي:

١ ـ طبع القرآن الكريم بقراءةٍ هي مورد قبول جميع المسلمين.

٢ ـ جمع الأحاديث الخاصّة بأهل الشيعة والسنّة والتأكيد علىٰ النقاط المشتركة، والإعراض عن الأحاديث غير المعتبرة.

٣ ـ دعم وتقوية مسألة الاجتهاد.

٤ ـ دعم مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة من أجل الوصول الى الأهداف المحدَّدة.

٥ ـ تأكيد البعد الأدبيّ الأكاديميّ لمجمع التقريب، وذلك بالاستفادة من أُسلوب القصص والأفلام في التقريب بين الشيعة والسنّة.

وأشار في نهاية حديثه الىٰ مسألة البوسنة والهرسك حيث قال: إنّ مسأله البوسنة والهرسك تُعتبر امتحاناً للأُمّة الإسلاميّة، ولا فرق فيها بين الشيعة والسنّة؛ لأنّ المسألة تتعلّق بعامّة المسلمين، والمسلمون البوسنيّون الّذين هم قطعة من الكيان الإسلاميّ يُذبحون بشكلٍ مُفجعٍ؛ لأنّهم طالبوا باستقلال بلدهم وبإسلاميّته.

لذا، ولأجل تحقيق الوحدة الإسلاميّة يجب علىٰ «مجمع التقريب» الّذي يتولّىٰ مسؤوليّته الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ أن يتابع عمله بجدّيّةٍ، ونشكر كذلك الإمام الخامنئيّ علىٰ اهتمامه بهذه القضيّة المهمّة).

وتحدّث بعد ذلك الأُستاذ والشاعر النجفيّ السيّد مصطفىٰ جمال الدين، حيث أكّد علىٰ ضرورة حلّ الاختلافات بين المسلمين لتحقيق وحدةٍ ثابتةٍ ومتينةٍ، وقال:

(إنّ أهمّ العوامل المهدّدة لوحدة المسلمين هي: مسألة العصبيّات المذهبيّة والّتي يجب الابتعاد عنها)، وألقىٰ قصيدةً رائعةً بمناسبة أسبوع الوحدة نالت إعجاب الحاضرين.

وتحدّث الأُستاذ الشيخ محمّد ابراهيم الجنّاتيّ ـ عضو المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب ـ حول فقه المذاهب، وقال:

إنّ للوحدة أبعاداً متنوّعةً نذكر منها بُعدين:

١ ـ البعد السياسيّ والاجتماعيّ.

٢ ـ البعد العلميّ والثقافيّ، والثاني يُعَبَّر عنه بالتقريب.

وبشكلٍ مختصر: أنّ الوحدة السياسيّة هي: وقوف المسلمين صفّاً واحداً بوجه الكفّار؛ كي تكون الغلبة دائماً للمسلمين علىٰ الكفّار والمشركين.

وأمّا البعد العلميّ والثقافيّ فإنّه يتحقّق باجتماع علماء المذاهب الإسلاميّة بما في ذلك: الحنفيّ والإماميّ والحنبليّ وغيرهم في مكانٍ واحدٍ؛ لكي يعرضوا ويبحثوا المسائل النظريّة والخلافيّة في جوٍّ سليمٍ وهادئٍ للوصول الىٰ الحقائق الإسلاميّة، ويدرجوا نتائج بحوثهم في نشرةٍ خاصّةٍ، ويوصلوا هذه النتائج الىٰ أتباعهم من المسلمين، وهذا هو المفهوم الواقعيّ للتقريب.

واستمرّ في حديثه قائلاً:

إنّ مسألة الوحدة والتقريب قد تناولها منذ زمنٍ بعيدٍ بعض علماء السنّة والشيعة، وكان سعيهم حثيثاً في هذا السبيل مثل: الشيخ محمّد عبده، والسيّد جمال الدين الحسينيّ الأسدآبادي، والكواكبيّ، والسيّد محسن الأمين، والسيّد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمود شلتوت. وأمّا في العقود الأخيرة فكان المرحوم آية الله البروجرديّ والإمام الخمينيّ ـ رضيّ الله عنهما ـ من المهتمّين بها.

وأضاف: سيكون لمجمع التقريب دوراً مهمّاً حينما يسعىٰ المسؤولون في هذا المجمع لتحقيق أهدافه، ويفلحون في إخراج الأحقاد من القلوب. وتتحقّق الوحدة الإسلاميّة من قبل مجمع التقريب من خلال الأُمور التالية:

١ ـ التعامل الجدّيّ مع مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية بعيداً عن الشكليات.

٢ ـ السير علىٰ خطىٰ علماء المذاهب السابقين في كيفيّة رفع الخلافات الذاتيّة.

٣ ـ الارتباط الدائم بين المذاهب الإسلامية، وهو من الشروط المهمّة والمصيريّة .

٤ ـ رفض الأعضاء الجمود والتحجّر؛ لأنّ الاجتهاد لابدّ منه مع تبدّل الزمان والمكان.

٥ ـ الابتعاد عن التعصّب؛ لأنه يُبعد الإنسان عن الحقيقة.

٦ ـ التعامل الحسن القائم علىٰ النيّة السليمة، والصبر عند الحوار وتبادل وجهات النظر.

٧ ـ تفادي الاختلاف وسوء الظنّ ما أمكن.

٨ ـ يجب علىٰ أعضاء مجمع التقريب الإلمام بطرق التقريب.

٩ ـ غضّ النظر عن الموضوعات الّتي يستفيد منها أعداء الإسلام.

١٠ ـ إعطاء كلّ مذهبٍ المكان والدرجة الّتي يستحقّها.

١١ ـ إصدار نشرةٍ جامعةٍ تتمتّع بالخصوصيّات التالية:

أ ـ بيان مصادر التقريب.

ب ـ عرض أخبار العالم الإسلاميّ، وذكر الأخطار والعراقيل المتوقّعة.

جـ ـ عرض وجهات النظر، والتفكير في طرقٍ لحلّ مشاكل العالم الإسلاميّ.

د ـ تقديم معلوماتٍ كافيةٍ عن مستوىٰ المجتمعات الإسلاميّة من الناحية العلميّة.

هـ ـ تقديم بحوثٍ تربويّةٍ وأخلاقيّةٍ وسياسيّةٍ وتأريخيّةٍ وكلاميّة.

و ـ عرض المسائل النظريّة بعيداً عن التعصّب مع رعاية الإنصاف .

وكان المتحدّث الآخر: الأُستاذ عبد الهادي الآونج عضو المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب من «ماليزيا»، حيث تحدّث عن الوحدة الإسلاميّة، وقال:

(يواجه العالم الإسلاميّ اليوم مشكلاتٍ ومؤامراتٍ تُحاك من قبل أمريكا،

ومنها: المشكلة الوطنيّة، وما شابهها من المشاكل الّتي تؤدّي الىٰ تضعيف الوحدة، حيث نرىٰ آثار ذلك في حياة شعوب العالم المسلمة الّتي تعيش الحرمان والفقر والتشريد، وفي مقابل ذلك يعيش عدد من أصحاب الثروات النفطيّة في رفاهٍ وراحةٍ تامّة.

ومن أجل الوصول الى النصر والوحدة يجب التركيز علىٰ نقاط الوفاق دون نقاط الاختلاف؛ لأنّنا مشتركون في الأُصول، ولا خلاف بيننا في ذلك، وأنّ رابطة الأُخوّة الإسلاميّة والعقيدة هي أقوىٰ من رابطة الدم والنسب.

وأضاف مستطرداً: اذا أُسر مسلم في أرض الكفر فيجب علىٰ جميع المسلمين أن يهبّوا لتخليصه من أيدي الكفّار، وهذا الأمر لا يكون عمليّاً وملايين المسلمين يتعرّضون لشتّىٰ صنوف العذاب والقهر من قبل الكفّار.

إنّ تحقيق الوحدة الإسلاميّة لا يكون عمليّاً إلّا بوجود حكومةٍ ودولةٍ تدعم قرارات هذه الوحدة، وإلّا فإنّ القرارات ستكون حبراً علىٰ ورقٍ لا غير.

هناك عراقيل تقف أمام تطبيق الوحدة الإسلامية، ومنها: الحكومات الإلحاديّة الّتي تحكم بلاد المسلمين وتتبنّىٰ الوطنيّة مبدأً لها، ويغذّي الاستعمار هذه الحكومات، وفي المقابل تقوم هذه الحكومات بالدفاع عنه وتأمين مصالحه. إنّ إقامة هذا المؤتمر علىٰ أرض الدولة الإسلاميّة له أثر كبير بالنسبة الىٰ المؤتمرات الّتي عُقِدت قبل تأسيس الدولة والحكومة الإسلاميّة في إيران).

وكان المتحدّث الأخير في اليوم الثاني من المؤتمر: الاستاذ زاكزاكيّ عضو المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب بين المذاهب من «نيجيريا»، حيث قال:

(إنّ المسلمين في كافّة أرجاء العالم يحتفلون كلّ عامٍ بذكرىٰ ميلاد الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بحيث أصبح هذا الاحتفال سنّةً للمسلمين، ويحتفل المسلمون النيجيريّون بهذه المناسبة من أوّل شهر ربيعٍ الأوّل حتّىٰ آخر الشهر، وهذا إنْ دلَّ علىٰ شيءٍ فإنّما يدلّ علىٰ حبّ وعلاقة المسلمين بالنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وتعرّض الاُستاذ زاكزاكيّ لمسألة المرتّد سلمان رشدي وآثارها علىٰ المسلمين في العالم، وأوضح أنّ ردّ الفعل القويّ الّذي أبداه المسلمون تجاه كتاب «الآيات الشيطانيّة» دليل علىٰ حبّهم وموالاتهم لنبيّ الإسلام صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وبالرغم من وجود اختلافاتٍ بين المذاهب الإسلاميّة فإنّه يوجد وجه مشترك بينها وهو: وحدة فكرها السياسيّ تجاه الأعداء وعالم الكفر الّذين يسعون دائماً للتآمر علىٰ المسلمين، علماً بأنّ المسلمين يستطيعون الوقوف بوجه كلّ هذه المؤامرات من خلال تضامنهم واتّحادهم.

إنّ المسلمين اليوم يتعرّضون للظلم والقهر، ليس في اُوروبا (البوسنة والهرسك) فقط، بل في آسيا وأفريقيا وفي الصومال بالذات، مع العلم: أنّ نسبتهم في الصومال ١٠٠ بالمائة، ويتعرّضون كذلك للاعتداء من قبل جيرانهم من الدول الاُخرىٰ).

وفي الجلسة الختاميّة الّتي عُقِدت جوار المرقد الطاهر للإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ تحدّث في البدء عدد من الضيوف الأجانب وَقُرئت تقارير اللجان التخصّصية بواسطة مدراء هذه اللجان. وكان للمؤتمر ثلاث لجانٍ تخصّصيّةٍ هي:

١ ـ لجنة لدراسة أسلوب أئمّة وفقهاء المذاهب في التقريب والوحدة.

٢ ـ لجنة لدراسة أسلوب المفسّرين والمتكلّمين والفلاسفة والعرفاء في التقريب والوحدة.

٣ ـ لجنة لدراسة اُسلوب العلماء المعاصرين في التقريب والوحدة.

بعد ذلك تحدّث الاُستاذ محمّد واعظ زاده الخراساني ـ الأمين العامّ لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة ـ عن أعمال المؤتمر: كالكلمات والخطابات والمقالات الّتي اُلقيت، واللجان الّتي شكّلت، ونشاطات الهيئات العلميّة في مجال أهمّيّة الوحدة بين المسلمين، وتحدّث كذلك عن برامج مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

وكان آخر متحدّثٍ في هذه الجلسة: حجّة الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الخمينيّ، حيث اعتبر الوحدة والتضامن الآيديولوجيّ بين المسلمين أكبر مظهرٍ من

مظاهر القدرة والعظمة في المعادلات الدوليّة، وقال:

(إنَّ وحـدة المسلمين الحقيقيّة تتحقّق عند إحساسهم بأنّ إلٰهم واحد، وإنّ للشعوب الإسلاميّة في الوقت الحاضر همّاً مشتركاً يقوم علىٰ أساس الإسلام وطلب الحقيقة، واذا أرادوا أن يوجدوا حلاً لمشاكلهم فما عليهم إلّا الابتعاد عن جميع أنواع التفرقة والتشتّت في سبيل إحياء القيم والحقائق الإسلاميّة، وأن يضعوا جميع إمكاناتهم في خدمة أهدافهم المصيريّة.

وأضاف: إنَّ العالم الاستكباريّ يعتبر نموّ العقائد الإسلاميّة وانتشارها خطراً جدّيّاً يهدّد وجوده. فعلىٰ المسلمين أن يوحّدوا كلمتهم وأن يكونوا حماةً للإسلام.

إنّ القـوىٰ الكبرىٰ تستفيد من جميع الإمكانات الإعلاميّة في سبيل تنفيذ مخطّطاتها في العالم الإسلاميّ، ومنها: إيجاد التفرقة والانحراف في صفوف المسلمين، وقد رصدت لهذا العمل مبالغ عظيمة).

في الختام : أصدر المؤتمر الدوليّ الخامس للوحدة الإسلاميّة قراراتٍ في (١٢) مادّةً أعلن فيهـا دعمه ومواساته للمسلمين في البوسنة والهرسك، وفلسطين، وآذربايجان، وكشمير، وسائر نقاط العالم الإسلاميّ، وأدان فيها مؤامرات الاستكبار العالميّ لزرع التفرقة بين المسلمين، واليكم النصّ الكامل لهذه القرارات:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

﴿إنَّ هذِهِ أُمّتُكُمْ أُمّةً واحدةً وأنا رَبُّكُمْ فاتّقُونِ﴾

بمناسبة ذكرىٰ ميلاد الرسول الأكرم ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ رسول الرحمة والوحدة ، محمّدٍ المصطفىٰ صلّى ٱلله عليه وآله وصحبه ، وكذلك ذكرىٰ ولادة الإمام جعفر الصادق ـ عليه السّلام ـ أُقيم المؤتمر الدوليّ الخامس للوحدة الإسلاميّة من قبل مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في أُسبوع الوحدة من تأريخ (١٥ ـ ١٧ ربيع الأوّل ١٤١٣ هـ ق)، وشـارك في هذا المـؤتمـر حوالي (٣٥٠) شخصيّةً من العلماء

والمفكّرين الشيعة والسنّة من داخل البلد، وأكثر من (٤٠) شخصيّةً من الأئمّة والعلماء المسلمين من (٢٠) بلداً.

وطرحت خلال المؤتمر موضوعات متنوعة تحت شعار «روّاد التقريب» في ثلاث جلساتٍ عامّةٍ وستّ جلساتٍ تخصّصيّة. وبعد الاطّلاع علىٰ الخطابات والكلمات والاقتراحات المطروحة في المؤتمر صُودق علىٰ ما يلي:

١ ـ يعتبر المؤتمر أنّ أتباع المذاهب الإسلاميّة الّذين يعتقدون بأُصول الإسلام العامّة ويعملون بها هم الأُمّة الإسلاميّة الواحدة، وكتابهم السماويّ القرآن، وقبلتهم الكعبة، وجميعهم من أتباع الكتاب والسنّة. ويعلن أنّ الاختلافات بين المذاهب الإسلاميّة تنحصر في المسائل الجانبيّة والاجتهاديّة ولا تنافي وحدتهم، ويجب أن لا تؤدّي الاختلافات العنصريّة والقوميّة والقبليّة واللغويّة الىٰ تفرّقهم.

٢ ـ طبقاً للآية الكريمة ﴿إنّما المؤمنُونَ إخوة﴾ والحديث النبويّ «هُمْ يدٌ علىٰ مَنْ سِواهم» فإنّ المؤتمر يؤكّد علىٰ الأُخوّة والمساواة بين أفراد الأُمّة الإسلاميّة، ويطلب من جميع المسلمين أن يشارك بعضهم البعض في الأفراح والأحزان، وأن يقفوا كالبنيان المرصوص أمام الأعداء والأشرار والهجمة الثقافيّة للمتآمرين.

٣ ـ إنّ المؤتمر يطالب المسلمين بتجليل أُسبوع الوحدة (١٢ ـ ١٧ ربيع الأوّل) علىٰ الدوام، والذي يصادف ذكرىٰ ميلاد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، وان يُحيوا المناسبة باسم الوحدة في بلدانهم. ويقترح تسمية الثاني من شهر ذي الحجّة يوم التقريب، كما صُودق علىٰ ذلك في ندوة الوحدة في مكّة المكرّمة.

٤ ـ كما جاء في النظام الأساسيّ لمجمع التقريب، فإنّ المؤتمر يؤكّد علىٰ تشكيل لجانٍ علميّةٍ في فروع الفقه والكلام والتفسير والحديث وغيرها، متكوّنةً من علماء المذاهب الإسلاميّة، وتحت إشراف مجمع التقريب، ويطلب من هذه اللجان النظر من جديدٍ في المسائل المختلفِ والمتّفقِ عليها، وتُنشر نتائج هذه التحقيقات والدراسات بلغاتٍ مختلفةٍ؛ لكي يطّلع كلّ مذهبٍ علىٰ آراء وأدلّة المذاهب الأُخرىٰ، وبالنتيجة

سوف تُزال جميع أنواع سوء الفهم.

٥ ـ إنَّ المؤتمر يؤكّد علىٰ ضرورة تحكيم العلاقة بين المجتمعات الإسلاميّة، وبينها وبين مجمع التقريب، وأنْ يطّلع المسلمون علىٰ أحوال بعضهم البعض من خلال التبادل الثقافيّ.

٦ ـ يطلب المؤتمر من السادة العلماء والمفكّرين والأئمّة في العالم الإسلاميّ أن يوضّحوا لوسائل الإعلام والكتّاب والخطباء فائدة وضرورة الوحدة؛ كي يبتعد هؤلاء عن الخطابات والموضوعات والمطالب الباعثة علىٰ التفرقة؛

٧ ـ إنَّ المؤتمر يؤكّد علىٰ ضرورة التحلّي بالآداب والأخلاق الإسلاميّة، ويطلب من جميع المسلمين في العالم الوقوف ضدّ الهجمة الثقافيّة الغربيّة، وأن يدافعوا عن السنن والرسوم والآداب وباقي الأبعاد الثقافيّة الإسلاميّة الأصيلة.

٨ ـ نظراً لأهمّيّة وقيمة القيادة في النظام الإسلاميّ فالمؤتمر يدعو جميع العلماء والمفكّرين والأئمّة في العالم الإسلاميّ الىٰ السعي في سبيل توحيد القيادة في الأُمّة الإسلاميّة.

٩ ـ في الوقت الذي يعلن المؤتمر دعمه للمسلمين المظلومين في البوسنة والهرسك وفلسطين وآذربايجان وكشمير والعراق والصومال والجزائر ولبنان وباقي المناطق الإسلاميّة فإنّه يُدين جميع مؤامرات الاستكبار العالميّ، ويطالب المسلمين بالصمود في وجه هذه المؤامرات.

١٠ ـ المؤتمر يرحّب بتحرّر البلدان الإسلاميّة في آسيا الوسطىٰ وأفغانستان من شرّ الشيوعيّة، ويبارك لها انضمامها الىٰ الأُمّة الإسلاميّة الواحدة، ويطالب بمحو آثار الاستعمار من هذه الدول الإسلاميّة.

١١ ـ إنَّ المؤتمر يُدين بشدّةٍ مؤامرات الاستكبار العالميّ الّتي تهدف الىٰ التفرقة بين المسلمين وإثارة الخلافات كما في مسألة الجزر الإيرانيّة في الخليج، ويعتبر إثارة هذه الخلافات خطوةً في سبيل إيجاد الاختلاف والتشتّت بين الشعوب الإسلاميّة.

١٢ ـ اعتبر المؤتمر الإمام الخميني ـ رضي الله عنه ـ من أكبر روّاد التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في العصر الراهن، ويشكر في الوقت نفسه خلفه الصالح ولي أمر المسلمين آية الله الخامنئيّ علىٰ اهتمامه بمسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة وتأسيسه لمجمع التقريب.

طهران ١٧/ربيع الأوّل/ ١٤١٣ هـ.ق

في جوار المرقد الطاهر للإمام الخمينيّ «قدّس سره»

قال الرسول الاعظم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ: « لا تدخلوا الجنّة حتّىٰ تؤمنوا ، ولا تؤمنوا حتّىٰ تحابّوا ، ألا أدُلُّكم علىٰ أمرٍ اذا فعلتموه تحاببتم : أفشوا السلام بينكم » /كنزل العمال ١٥ : ٨٩٢

مصادر الشريعة الإسلامية وأسباب الاختلاف فيها

سماحة الشيخ محمد محمد المدني رحمه الله

القسم الثاني

القرآن والسنّة هما: المصدران الأساسيّان للشريعة الإسلاميّة، وكلّ ما عداهما لابدّ من استناده إلىٰ أحدهما.

أسباب الإختلاف التي يشترك فيها الكتاب والسنة

أ ـ الاشتراك اللفظيّ: اختلافهم في المراد بالقُرء في آية العدّة اختلافهم في المراد بقوله تعالىٰ: ﴿أو يعفوَ الّذي بيدِهِ عُقْدَةُ النِكاحِ﴾[1] اختلافهم في قبول

(*) سبق وأن نُشر هذا البحث في مجلة رسالة الإسلام العدد (٣) من المجلد الثامن للسنة الثامنة (١٣٧٥ هـ).

(١) البقرة: ٢٣٧.

شهادة القاذف بعد توبته.

ب ـ التردّد بين المعنىٰ اللغويّ والمعنىٰ العرفيّ. تحقيق في ذلك وقانون عامّ لشهاب الدين القرافيّ.

ج ـ التردّد بين الحقيقة والمجاز: اختلافهم في المراد من قوله تعالىٰ: ﴿أو يُنفَوا مِنَ الأرضِ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿وثيابَكَ فَطَهِّر﴾[2] وتعليق طريف لابن حزمٍ متّصلٌ بهذا.

د ـ العموم والخصوص: هل خطاب الذكور في الشريعة يعمّ الإناث؟ فصل ممتع لابن حزمٍ في مخاطبة النساء كالرجال بكلّ ما في الشريعة.

للشريعة الإسلاميّة مصدران رئيسيّان، كلّ حكمٍ فيها لابدّ من استناده إلىٰ أحدهما: إمّا مباشرةً أو بواسطة استناده إلىٰ شيءٍ يستند إلىٰ أحدهما، وذلك لأنّها شريعة إلٰهيّة لا مشرّع فيها إلّا الله، إمّا بكلامه الّذي يبلّغه رسوله،وإمّا بالأحكام الّتي يقرّرها، أو يبيّنها الرسول بوحيٍ صادرٍ إليه من الله. فإذا رأيت أصلاً يذكر بجانب هذين الأصلين: كالإجماع أو القياس أو المصالح أو العقل أو كذا أو كذا ممّا اتّخذ مصدراً لإثبات حكمٍ فاعلم: أنّ هذا الأصل مستند في تقريره والاعتماد عليه إلىٰ الكتاب أو السنّة، وكلّ أصلٍ لا يستند إلىٰ الكتاب أو السنّة فلا يعتدّ به، ولا يكون أصلاً من أُصول الشريعة الإسلاميّة.

---

(1) المائدة: ٣٣. (٢) المدّثّر: ٤.

وعلىٰ ذلك: فالطريق الّذي سلكه أو يسلكه المتعرّف لحكم الشريعة الإسلاميّة في شيءٍ ما هو: البحث عنه في كتاب الله أو سنّة رسول صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم، فإمّا أن يجده في أحدهما مباشرةً، وإمّا أن يجد ما يدلّ عليه في شيءٍ مستندٍ إليهما من إجماعٍ أو قياسٍ أو عقلٍ أو غير ذلك من الأدلّة الّتي اعتبرت مستَمَدّةً منهما، ومستنِدةً إليهما، غير أنّ الفهم في كثيرٍ ممّا جاء به الكتاب الكريم أو السنّة النبويّة يختلف؛ لأنّهما جاءا باللغة العربيّة، واللغة العربيّة لها خصائصها في الألفاظ والأساليب، ومنها: تعدّد معاني الألفاظ على سبيل الاشتراك، وتردّدها أحياناً بين الحقيقة والمجاز، وتصرّف العرف في بعضها...إلىٰ غير ذلك.

وتنفرد السنّة مع هذا: بأنّها متفاوتة في ثبوتها وطرق هذا الثبوت، فتحتاج إلىٰ عنايةٍ في تمييز ما يصلح الاحتجاج به ممّا لا يصلح.

والأدلّة الأُخرىٰ المستندة إليهما بعضها مُنازَعٌ فيه، وكذلك شأن القواعد الأُصوليّة أو الفقهيّة الّتي اتّخذت ضوابط للفهم والاستنباط، فإنّ كثيراً من هذه وتلك يدخل الخلاف في أصله أو في تطبيقه.

وعلىٰ هذا، يمكننا أن نُرجع أسباب الخلاف الىٰ ما يأتي:

١ ـ الأسباب الّتي تتعلّق بفهم القرآن والسنّة.

٢ ـ الأسباب الّتي تخصّ السنّة.

٣ ـ الأسباب الّتي تتعلّق بالقواعد الأُصوليّة أو الفقهيّة.

٤ ـ الأسباب الّتي تتعلّق بأدلّة التشريع الأصليّة غير الكتاب والسنّة.

وسبيلنا في هذا البحث أن نتحدّث عن هذه الأقسام ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ بالقدر الّذي يتّسع له الوقت، مع إيثار ما هو أهمّ من غيره.

١ ـ أسباب الاختلاف الّتي يشترك فيها الكتاب والسنّة:

القرآن الكريم والسنّة القوليّة جاءا باللغة العربيّة، وهذه اللغة ـ كما قلنا ـ لها

خصائص في الوضع والاستعمال:

ففيها ألفاظ مترددة بين معانٍ مختلفةٍ: إمّابسبب تعدّد الوضع ـ أي: أنّ اللفظ الواحد قد وضع لأكثر من معنىً، أو التركيب الواحد قد يفهم بأوجهٍ متعدّدةٍ من الفهم ـ وإمّا لدوران التعبير اللفظيّ أو التركيبيّ بين الحقيقة والمجاز، أو بين المعنىٰ اللغويّ والمعنىٰ العرفيّ.

وقد يعبّر بالعامّ يراد به: ظاهره من العموم. وقد يعبّر بالعامّ يراد به: الخاصّ.

وقد يُستفاد المعنىٰ من اللفظ المنطوق، وقد يُستفاد معنىً من وراء هذا المنطوق...إلىٰ غير ذلك.

وقد عني علماء الأُصول ببيان ذلك، وبحثوا كلّاً منه بحثاً دقيقاً، ووجد بين الباحثين خلاف في كثيرٍ منه ترتّب عليه خلاف في الفهم والاستنباط، وتقرير الأحكام الفقهيّة.

(أ) فمن هذا: أنّ اللغة العربيّة قد تُطلِق اللفظ الواحد علىٰ أكثر من معنىً، وقد يَرد التعبير فيها صالحاً لِأنْ يُراد به أكثر من معنىً، لذلك لابدّ للناظر الّذي يصادفه مثل هذا أن يجتهد في تعرّف المعنىٰ المراد، ويلتمس ما يدلّه عليه ويجعله مرجّحاً.

١ ـ فمثلاً: لفظ «القُرء»: تطلقه اللغة العربيّة علىٰ كلٍّ من: الحيض والطهر، وفي ذلك يقول صاحب القاموس: «والقُرْء ـ ويُضمّ ـ الحيض والطهر: ضِدٌّ».

ونقل البطَلْيَوْسيّ، عن يعقوب بن السكّيت وغيره من اللغويين: أنّ العرب تقول: أقرأت المرأة إذا طَهُرتْ، وأقرأتْ إذا حاضت.

ومن الأوّل قول الأعشىٰ الأكبر (واسمه ميمون بن قيس):

أفي كلّ عامٍ أنتَ جاشِمُ غَزْوةٍ   تَشُدُّ لأقصاها عزيم عزائكا

مورِّثةً مالاً وفي الحيِّ رفعةً   لِما ضاع فيها من قُروءِ نسائكا

يريد: أنّه لا يفرغ ـ بسبب الغزو ـ للنساء، فتضيع قروءهنّ، أي: أطهارهنّ؛

لأنّ الأطهار هي: أوقات اتّصال الرجال بالنساء.

ومن الثاني قول الراجز:

يارُبَّ ذي ضغْـنٍ عليَّ فارضٍ يُرَىٰ له قُرءٌ كقُـرءِ الحـائِضِ

وعلىٰ هذا، فهو لفظ مشترك بين معنيين.

وقـد ورد في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالىٰ: ﴿والمطلّقاتُ يتربّصْنَ بأنفسِهِنَّ ثلاثةَ قرُوءٍ﴾[1] ولا خلاف بين العلماء في أنّ المراد به في الآية: أحد هذين المعنيين، لا مجموعهما، ولكنّهم اختلفوا في تعيين المراد منهما.

وقد نقل صاحب «نيل الأوطار» المذاهب في ذلك عن صاحب البحر، إذ يقول:

(فعن أمير المؤمنين عليٍّ، وابن مسعود، وأبي موسىٰ، والعترة، والحسن البصريّ، والأوزاعيّ، والثوريّ، والحسن بن صالح، وأبي حنيفة وأصحابه: المراد به في الآية: الحيض).

وعن ابن عمر، وزيد بن ثابت، وعائشة، والصادق، والباقر، والإماميّة، والزهريّ، وربيعة، ومالك، والشافعيّ، وفقهاء المدينة، ورواية عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه: أنّه الأطهار.

قال ابن رشد: والفرق بين المذهبين: أنّ من رأى أنّها الأطهار قال: إنّه إذا دخلتْ الرجعيّة في الحيضة الثالثة لم يكن للزوج عليها رجعة، وحلّت للأزواج. ومن رأىٰ أنّها الحِيَض لم تحلّ عنده حتّىٰ تنقضي الحيضة الثالثة.

وقد استدلّ الّذين يرونها الأطهار بما نقل عن ابن الأنباريّ اللغويّ المعروف من: أنّ القُرء الّذي هو الحَيْض يجمع علىٰ أقراءٍ، لا علىٰ قُروءٍ، وعلى ذلك جاء في الحديث: «دعي الصلاة أيّام أقرائك».

وممّا استدلّوا به أيضاً: القاعدة الّتي تقول: إنّ العَدد يُذَكَّر مع المؤنّث، ويؤنّث

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

مع المذكّر كما في قوله تعالىٰ: ﴿سخّرها عليهم سبعَ ليالٍ وثمانيةَ أيّامٍ حُسُوماً﴾ والحيضة مؤنثة، والطهر مذكّر، فلو كان المراد: الحيَض لقال: «ثلاث قروء» فلمّا قال: «ثلاثة قروء» علمنا أنّه يعدّ أشياءً مذكّرة وهي: الأطهار.

ويتعقّب البَطَلْيَوْسيّ هذا بقوله: (وهذا لا حجّة فيه عند أهل النظر، وإنّما لم يكن فيه حجّة؛ لأنّه لا يُنْكَر أنْ يكون القُرء لفظاً مذكّراً يُعْنَىٰ به المؤنّث، ويكون تذكير «ثلاثة» حملاً علىٰ اللفظ دون المعنىٰ، كما تقول العرب: جاءني ثلاثة أشخصٍ وهم يَعنون: نساءً، والعرب تحوّل الكلام تارةً على اللفظ، وتارةً علىٰ المعنىٰ، ألا ترىٰ إلىٰ قراءة الفرّاء: «بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا»[1] بكسر الكاف والتاء وفتحهما؟).

واستدلّ الآخرون بأحاديث فيها التعبير بالحيَض في هذا المقام كحديث عائشة: «أمرتُ بريرة أن تعتدّ بثلاثِ حِيَض». وحديثها الآخر: «طلاق الأمة تطليقتان وعدّتها حيضتان». وحديث ابن عمر: «عدّة الحرّة ثلاث حِيَضٍ، وعدّة الأمة حيضتان».

وممّا تمسّك به القائلون بأنّها الحيَض: أنّ العدّة إنّما شُرّعت لِتَبَيُّنِ براءةِ الرحم، وإنّما يكون هذا التبيّن بالحيَض لا بالطهر.

قال ابن رشدٍ في كتابه «بداية المجتهد»، بعد أن ذكر ما يحتجّ به كلّ فريقٍ: (ولِكلا الفريقين احتجاجات طويلة، ومذهب الحنفية ـ أي: القائلين بأنّها الحِيَض ـ أظهر من جهة المعنىٰ، وحجّتهم من جهة المسموع متساوية أو قريب من متساوية)[2].

٢ ـ ومثل ذلك: أنّهم اختلفوا: هل للأب أن يعفو عن نصف الصداق في ابنته البكر إذاطُلّقت قبل الدخول، أو ليس له ذلك؟

وسبب اختلافهم هو: الاحتمال الّذي في قوله تعالىٰ: ﴿وإنْ طلّقتُموهُنَّ مِنْ

---

(١) الزمر: ٥٩.

(٢) بداية المجتهد ٢: ٧٤.

قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وقد فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فريضَةً فَنِصفُ ما فَرَضْتُمْ إلاَّ أن يَعْفُونَ أو يعفوَ الّذي بيدِهِ عُقدةُ النِكاحِ﴾[1] وذلك: أنّ لفظة «يعفو» تُقال في كلام العرب بمعنىٰ: «يُسْقِط» وبمعنىٰ: «يَهَب»، كما أنّ عبارة: «الذي بيده عقدة النِكاح» يحتمل أن يكون المراد بها: «الوليّ»، ويحتمل أن يكون المراد بها: «الزوج»، فإذا فُسِّرت «يعفو» بمعنىٰ: «يُسقِط» فإنّها تكون مناسبةً للأب؛ لأنّ تركه النصفَ الّذي تستحقّه ابنته إسقاط، وإذن يكون هو المراد بقوله تعالىٰ: «أو يعفوَ الذي بيدِهِ عُقدةُ النِكاح».

وهذا قول جماعةٍ منهم: إبراهيم، وعلقمة، والحسن، ومالك، والشافعيّ في القديم.

وقد دعاهم إلىٰ هذا: أنّ الله تعالىٰ قال في أوّل الآية: «وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة، فنصف ما فرضتم» فذكر الأزواج وخاطبهم بهذا الخطاب، ثمّ قال: «إلاّ أن يعفون» فذكر النساء، ثمّ قال: «أويعفوَ الذي بيده عقدة النكاح» فهو صنف ثالث، فلا يَرد إلىٰ الزوج المتقدّم إلاّ إذا لم يكن لغيره وجود، وقد وجد وهو الوليّ، فهو المراد.

أمّا إذا فسّر «يعفو» بمعنىٰ: «يَهَب» فإنّه ـ حينئذٍ ـ يكون مناسباً للزوج؛ لأنّه هو الّذي إذا دفع كلّ المهر ـ وليس عليه إلاّ نصفه ـ فقد وهب النصف الآخر، وبذلك يكون هو المراد بقوله تعالىٰ: «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح».

وقد أُسند هذا القول إلىٰ: عليّ، وشريح، وسعيد بن المسيّب، واختاره أبو حنيفة، والشافعيّ في مذهبه الجديد.

وقد روىٰ الدار قطنيّ، عن جبير بن مطعم: أنّه تزوّج امرأةً من بني نصر، فطلّقها قبل أن يدخل بها، فأرسل إليها بالصداق كاملاً، وقال: أنا أحقّ بالعفو منها، قال الله تعالىٰ: «إلاّ أن يعفونَ أو يعفوَ الذي بيدِهِ عُقدةُ النِكاح».

---

(١) البقرة: ٢٣٧.

وثروته لا يكون إلّا بافتراض أنّ له ذمّةً تكون وعاءً لتلك الديون، ولا علاقة للديون بما يملكه في الخارج، أو يمكن أن يملكه.

ب ـ صحّة تصرّفات الإنسان بماله ـ بحيث يتمكّن من إخراج ماله من ملكه حتّىٰ لو كانت عليه ديون تستغرق ثروته ـ لا يمكن تفسيره إلّا بوجود ذمّةٍ تتعلّق بها الديون، ولا ربط لها بما يملكه في الخارج. بينما لو لم تكن هناك ذمّة مفترضة في الإنسان لوجب أن نفترض أنّ الديون متعلّقة: إمّا بعين الأموال أو بشخص المَدين، بحيث تكون سلطة للدائن علىٰ شخص المَدين تمكّن الدائن، من استرقاق المدين وإن افترضنا أن تكون الديون متعلّقةً بعين أموال المَدين فيلزم من ذلك أن تُشَلّ حركته الاقتصاديّة حتّىٰ لو كان الدَّين غير محيطٍ بكلّ ثروة المَدين.

وتوضيح ذلك: أنّ الجزء الكافي من ثروة المَدين لوفاء الدَّين بما أنّه غير معيّنٍ فلا يصحّ أن نمنع تصرّف المَدين في بعض ماله، وأن نطلقه في البعض الآخر؛ لأنّ هذا يلازم مشكلاتٍ في التعيين والتخصيص، وهذا ينافي مباني التشريع الإسلاميّ من: عدم الحَرَج في الدِين، وعدم الضرر في الإسلام، ومن سلطة الناس علىٰ أموالهم.

٦ ـ لولا قبول الذمّة الافتراضيّة في الشخص الطبيعيّ لَمَا أمكن القول بملكيّة الجهة المعبَّر عنها بـ (الشخص الحكميّ في النظر الحقوقيّ) الّتي هي من أساسها افتراضيّة اعتباريّة، ولكنّها منتزعة من وجودٍ ماديٍّ وهو: أفراد الجمعيّات والشركات، أو المصلحة في المؤسّسات. فملكيّة الجهة تشبه الذمّة الّتي هي منتزعة من شخص الإنسان وملتصقة به[1].

هذه هي مجموع الفوائد المترتّبة علىٰ افتراض الذمّة للإنسان، فالذمّة أمر لا مندوحة عنه في التشريع، وليست الذمّة افتراضاً وهمياً تبتني عليه الأحكام، بل هو

(١) إنّ ملكيّة الجهة في الفقه الشيعيّ قد أنكرها بعض العلماء، لا لعدم تصوّرها، بل لعدم الدليل عليها، ولكنّ الصحيح ثبوتها؛ لأنّها أمر عقلائيّ لم يرد فيه نهي، فيكون ممضيّ من قبل الشارع المقدّس.

أنّ التوبة من القذف تردّ للتائب ما كان مُنِعَهُ من مركز الشهادة، بل يظلّ القاذف بعد التوبة غير مقبول الشهادة.

وقال جمهور العلماء: يعود الاستثناء إلىٰ كلّ الجمل، غير أنّنا علمنا: أنّ التوبة لا تُسقِط حقوق العباد، فلم نُعمِل الاستثناء في استحقاق القاذف الجلد، ولم نقل بسقوط حدّ القاذف بتوبته، فيبقىٰ بعد ذلك: الفسق وردّ الشهادة، وكلاهما يرتفع بتوبة القاذف، وبذلك تكون الآية دليلاً علىٰ قبول شهادة القاذف إذا تاب.

ويُروىٰ عن الشعبيّ أنّه قال: الاستثناء من الأحكام الثلاثة: إذا تاب وظهرت توبته لم يُحدّ، وقبلت شهادته، وزال عنه التفسيق، لأنه قد صار ممّن يُرضىٰ من الشهداء، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وإنّي لغفّارٌ لمن تابَ...الآية﴾[1].

وقد أيّدَ الفريق الأوّل مذهبهم بمعنىً عقليٍّ هو: أنّ ردّ الشهادة من تمام الحدّ والعقوبة، فإنّ الله جعل علىٰ القاذف نوعين من العقوبة: عقوبةً بدنيّةً، وهي: الجلد، وعقوبةً أدبيّةً، وهي: الحرمان من مركز الشهادة، فكما أنّ التوبة لا ترفع الجلد ـ لأنّه حقّ من حقوق العباد ـ فكذلك لا ترفع العقوبة الأدبيّة الّتي هي ردّ الشهادة لهذه العلّة نفسها.

ومن الفريق الثاني من قال: تقبل شهادته في كلّ شيءٍ إلاّ في القذف، وكذلك مَنْ حُدَّ في شيءٍ من الأشياء فلا تجوز شهادته بعد التوبة فيما حُدَّ فيه، وذلك قول مُطَرِّف، وابن الماجشون، وروىٰ العتبيّ مثله عن أَصْبَغ، وسحنون من المالكيّة، ونقله الوَقار عن مالك[2].

وهذا أيضاً تحكيم لمعنىً عقليٍّ، هو: أنّ الذي حُدّ في شيءٍ من قذفٍ أو زناً أو خمرٍ أو لِعانٍ يكون في شهادته شبهةٌ من حيث تعلّق رغبته النفسيّة، ولو لم يشعر بأن

(١) تفسير القرطبيّ ١١: ٢٣٦. طبعة دار الكتب المصريّة. والآية في سورة طه: ٨٢.

(٢) الوَقار (كسحاب) لقب زكريا بن يحيىٰ الفقيه المصريّ، المصدر السابق وحاشيته: ١٨٠.

يوجد في مجتمعه من يُحدّ مثله ليخفّف ذلك من حزنه علىٰ ما أُصيب به فإنّ الاشتراك في المصائب يهونها، وتلك نظرة تدلّ علىٰ أنّ فقهاءنا يُدخلون في اعتبارهم هذه المعاني النفسيّة، أو الاجتماعيّة، وما يشبهها.

وينقد ابن رشدٍ المالكيّ مذهب الحنفّية ومَن وافقهم، فيقول: (إنّ ارتفاع الفسق مع استمرار ردّ الشهادة أمر غير مناسبٍ في الشرع، أي: خارج عن المعهود فيه؛ لأنّ الفسق متىٰ ارتفع قُبلت الشهادة).

ويقول الشعبيّ لهم: (يقبل الله توبته ولا تقبلون شهادته!).

ويقول الزجّاج: (ليس القاذف بأشدّ جرماً من الكافر، فحقّه إذا تاب وأصلح أن تقبل شهادته).

وممّا يتّصل بالخلاف في ذلك:أنّ الحنفيّة ـ ويوافقهم علىٰ ذلك من المالكيّة ابن القاسم وأشهب وسحنون ـ يقولون: إنّ القاذف يظلّ مقبول الشهادة حتّىٰ يُحدّ، فإذا حُدَّ رُدَّت شهادته أبداً ولو تاب، أي: أنّ ردّ الشهادة لا يثبت بمجرّد القذف، ولكن بالحدّ على القذف، ومنطقهم في ذلك: أنّ صلاحيّته للشهادة ثابتة من قبل، فلا تسقط إلّا بالحدّ، أي: بتمام العقوبة، ومن ناحيةٍ أُخرىٰ فإنّ المعنىٰ الّذي تسقط به شهادة إنسانٍ هو نزول مستواه الأدبيّ في مجتمعه، وهذا لا يكون إلّا بالعقوبة الفعليّة، وهي تمام الحدّ. ولكنّ مخالفيهم لا يرضون عن هذا.

فيقول الشافعيّ رضي الله عنه: هو قبل أن يحدّ شرٌّ منه حين حُدّ: لأنّ الحدود كفّارات، فكيف تردّ شهادته في أحسن حاليه دون أخَسِّها؟

ويقول ابن حزمٍ في هذا المعنىٰ وفيما تقدّم من تفرقة المالكيّة بين شهادته فيما حدّ فيه، وشهادته في غير ما حُدّ فيه: (والعجب من أصحاب أبي حنيفة في تركهم الآية وميلهم إلىٰ رأيهم الفاسد! فإنّ نصّ الآية إنّما يوجب ألّا تُقبل شهادته بنصّ القذف، وليس في ذلك أنّ شهادته لا تسقط إلّا بعد أن يحدّ، فزادوا في رأيهم ما ليس في القرآن، وخالفوا الآية في كلّ حالٍ، فقبلوا شهادة أفسق ما كان قبل أن يُحدّ، وردّوها بعد أن

طُهِّر بالحدّ، وقد أخبر ـ عليه الصلاة والسلام ـ في كثيرٍ من الحدود: أنّ إقامتها كفّارة لفاعليها ، وهم أهل القياس بزعمهم ، فهلّا قاسوا المحدود في القذف على المحدود في السرقة والزنا ، أي: أنّ المحدود في السرقة أو في الزنا تقبل شهادته! فالمحدود في القذف ليس أسوأ حالاً منهما، وإلّا لكان القذف بالزنا أشدّ من ارتكاب الزنا نفسه)!

ثمّ يقول ابن حزم: (وقد شاركهم المالكيّون في بعض ذلك، فردّوا شهادة المحدود فيما حُدَّ فيه وأجازوها فيما لم يحد فيه)[1].

(ب) وقد يكون الاختلاف راجعاً إلى تردّد اللفظ ـ مفرداً كان أو مركّباً ـ بين أن يكون مقصوداً به المعنى اللغويّ، أو معنىً عرفيّ اشتهر فيه.

مثال ذلك:اختلاف ابن القاسم وأشهب من المالكية فيمن قال: (واللهِ لا آكل رؤوساً). وذلك أنّ لفظ «الرؤوس» في اللغة صالح لأن يُراد به: كلُّ الرؤوس، دون تفرقةٍ بين رؤوس الأنعام ورؤوس الأسماك مثلاً، ولكنّ العرف القوليّ جرى على أنّ لفظة «الرؤوس» إذاذُكرت بجانب الأكل فالمراد بها: رؤوس الأنعام خاصّةً، فلا يكاد الناس يُركّبون لفظ «أكلت» مع الرؤوس إلّا وهم يقصدون رؤوس الأنعام، بخلاف لفظ «رأيت» ونحوه، فإنّهم يُركّبونه مع رؤوس الأنعام وغيرها.

فالعبارة الّتي حلف بها الحالف: إن حُملت علىٰمعناهااللغويّ فإنّه يحنث إذا أكل شيئاً من رؤوس الأنعام أو من رؤوس غيرها، وذلك هو رأي ابن القاسم. وإن حُملت علىٰ المعنىٰ العرفيّ الّذي نقل التعبير إليه فإنّه لا يحنث، إلّا إذا أكل شيئاً من رؤوس الأنعام خاصّة.

وابن القاسم وأشهب لا يختلفان في أصل القاعدة، وهي: تقديم النقل العرفيّ علىٰ الوضع اللغويّ، ولكنّهما يختلفان في كون هذه العبارة ـ وهي: (لا أكلت رؤوساً) ـ قد غلب عليها المعنىٰ العرفيّ حتّىٰ أصبح هو المتبادر منها، فابن القاسم يسلّم استعمال

(١) الاحكام لابن حزم ٤: ٢٤.

أهل العرف لذلك، ولكنّه يقول: إنّ هذا الاستعمال لم يصل إلىٰ الغاية الموجبة للنقل، وأشهب يرىٰ: أنّه وصل إلىٰ هذه الغاية، وفي ذلك يقول شهاب الدين القَرافيّ:

(وضابط النقل: أن يصير المنقول إليه هو المتبادر الأوّل من غير قرينةٍ، وغيره هو المفتقر إلىٰ القرينة، فهذا هو مدرك القولين، فاتّفق أشهب وابن القاسم علىٰ أنّ النقل العرفيّ مقدّم على اللغة إذا وجد واختلفا في وجوده هنا، فالكلام بينهما في تحقيق المناط)[1].

وقد بيّن القرافيّ هذه المسألة في كتاب «الفروق»، وأتىٰ لها ببعض الأمثلة الّتي توضّحها وتبيّن أنّ العرف القوليّ يحكم علىٰ الوضع اللغويّ، ويُعتبر ناسخاً له، ومن قوله في ذلك: (وبهذا القانون تُعتبر جميع الأحكام المترتّبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه: هل وجد أم لا؟.. وعلى هذا القانون تراعىٰ الفتاوىٰ على طول الأيام، فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد علىٰ المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك فلا تُجْرِهِ على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجْرِهِ عليه، وأفتِهِ به دون عرف بلدك والمقَرَّر في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين)[2].

وتالله إنّها لوصيّة ثمينة، وأساس متين من الأُسس الّتي ينبني عليها الائتلاف، وعدم الشطط عند الاختلاف!

(ج) ومن أسباب الخلاف في الفهم: أنّ الكلمة قد تكون متردّدةً بين المعنىٰ الحقيقيّ والمعنىٰ المجازيّ، فيحملها مجتهد علىٰ معناها الحقيقيّ، ويجتهد علىٰ معناها

---

(١) الفروق للقرافيّ ١: ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٦.

المجازيّ، مستعيناً كلٌّ منهما بما يدلّه علىٰ ما رأىٰ، ويرجّحه له. ومن أمثلة ذلك:

(١) انّهم اختلفوا في المقصود من النفي في قوله تعالىٰ: ﴿إنّما جزآؤُ الّذين يُحاربـونَ اللهَ ورسولَهُ ويَسعَونَ في الأرضِ فساداً أن يُقتّلوا أو يُصلَّبُوا أو تُقطَّعَ أيديهِم وأرجُلُهم من خِلافٍ أو يُنفَوْا من الأرضِ﴾[1].

منهم من قال: المراد: المعنىٰ الحقيقيّ للنفي، وهو: الإخراج من الأرض، وذلك أنّه لم يجد في نظره مانعاً من إرادة الحقيقة، وهي الأصل الّذي يُصار إليه، ويترجّح المرادُ من الألفاظ به حين لا تصرف عنه قرينة، فجعل إخراج المفسد المحارب من الأرض الّتي ارتكب فيهـا جرائمه عقوبةً من العقوبات، ورآها عقوبةً جرت بمثلها عادة الشريعة. وورد الحديث مثل: «وتغريب عامّ» وأشار إليها القرآن في مثل قوله تعالىٰ: ﴿ولو أنّا كَتَبنا عليهِم أنِ اْقتُلُوا أنفسَكم أوِ اْخْرُجُوا من ديارِكم﴾[2] حيث سوّىٰ بين النفي والقتل. ثمّ هي تشبه عقوبة الضرب في أنّها عقوبة معتادة معروفة، فلا مانع إذن من حمل اللفظ علىٰ معناه الحقيقيّ وإرادة هذه العقوبة، وهذا ما قال به جمهور الفقهاء.

أمّا الحنفيّة: فقد رأوا أنّ هناك ما يصرف عن إرادة المعنىٰ الحقيقيّ، واعتمدوا في ذلك علىٰ معنىً عقليّ، وذلك أنّ النفي: إن أُريد به: الإخراج من الأرض ـ أي: من جميعها ـ لم يكن ذلك ممكناً إلّا بالقتل، والقتل عقوبة تقدّمت فلا يكرّر ذكرها. وإن أُريد به: الإخراج من أرض الإسلام إلىٰ أرض الكفر فلا يصحّ؛ لأنّه لا يجوز الزجّ بالمسلم إلىٰ دار الكفر، وقد وجدنا الشريعة تنهىٰ عن إقامة الحدود إذا ضَرب المسلمون في أرض العدوّ، خوفاً من أن تلحق المحدود أنفةٌ فيهرب إلىٰ أرض الكفر ويُفتَن في دينه. وإن أُريد بالأرض: أرض أُخرىٰ إسلاميّة غير الّتي ارتكب فيها جريمته لم

---

(١) المائدة: ٣٣.

(٢) النساء: ٦٦.

يتحقّق الغرض المقصود من كفّ أذاه عن المسلمين، إذ هو إنّما ينتقل من وسطٍ إسلاميٍ إلى وسطٍ إسلاميٍ آخر.

ومن هنا قالوا: المراد بالنفي: معناه المجازيّ وهو السجن؛ لأنّ فيه عقوبته وكفّ أذاه، وهو يشبه النفي في أنّ كلّاً منهما إبعاد عن المجتمع، وإقصاء للمجرم عنه، والعرب تستعمل النفي بمعنىٰ السجن.

قال بعض الشعراء يذكر حاله في السجن:

خرجنا من الدنيا ونحن مِنَ اهلها فلسنا مِن الأمواتِ فيها، ولا الأحيا

إذا جاءنا السَجّانُ يوماً لحاجةٍ عجبنا وقلنا: جاء هذا من الدنيا!!

(٢) اختلفوا في فهم قوله تعالىٰ: ﴿وثيابَك فطَهِّر﴾[1] هل يدلّ علىٰ وجوب إزالة النجاسة، أو لا دلالة له علىٰ ذلك؟ وخلاصة الأمر في ذلك: أنّ العلماء متّفقون علىٰ أنّ إزالة النجاسة مأمور بها شرعاً؛ لورود أدلّةٍ كثيرةٍ غير هذه الآية تفيد ذلك، ولكنّهم اختلفوا: هل ذلك الأمر الوارد في الأدلّة علىٰ سبيل الوجوب، أو علىٰ سبيل الندب الّذي يُعبّر عنه أحياناً بكونه «سنّةً مؤكّدة»؟

فبالأوّل يقول جمهرة العلماء.

وبالثاني يقول مالك وأصحابه.

وقد وقعت المناقشة في هذا الفرع بين المختلفين، وكان من عناصرها هذه الآية[2]. فمن حمل التعبير فيها على المعنىٰ الحقيقيّ للتطهير والثياب المحسوسين رأىٰ فيها دليلاً علىٰ وجوب إزالة النجاسة.

أمّا المالكيّة فيقولون: إنّ هذا تعبير علىٰ سبيل الكناية يراد به تطهير القلب، فهو كما يقال: «فلان طاهر الذيل» كناية عن العفّة، و: «فلان كثير الرماد» كناية عن

---

(١) المدّثّر: ٤.

(٢) المدّثّر: ٤.

الكَرَم، ونحو ذلك، وعلىٰ هذا فلا دخل له في الموضوع، ولا حجّة به.

وممّا نذكره علىٰ سبيل الطرافة ـ لما فيه من تصوير شدّة بعض الفقهاء أحياناً ـ ما علّق به ابن حزمٍ الظاهريّ ـ وهو بصدد الكلام علىٰ ورود المجاز أو عدم وروده في لسان الشرع ـ إذ يقول:

(...وقد ذكر رجل من المالكيّين ـ يلقّب «خُوَيْزَمَنْدَاذ»[1] ـ أنّ للحجارة عقلاً، ولعلّ تمييزه يقرب من تمييزها! ويقول: إنّ من الدليل علىٰ أنّها تعقل قوله تعالىٰ: ﴿وإنّ من الحِجارَةِ لَـمَا يتفجّر منه الأنهارُ وإنّ منها لَـمَا يشّقّقُ فيخرج منه الماءُ وإنّ منها لَـمَا يهبِطُ من خشيةِ اللهِ﴾[2] فدلّ ذلك علىٰ أنّ لها عقلاً، أو كلاماً هذا معناه.

وأعجب العجب أنّ هؤلاء القوم يأتون إلىٰ الألفاظ اللغويّة فينقلونها عن موضوعها بغير دليلٍ فيقولون: معنىٰ قوله تعالىٰ: «وثيابك فطّهر» ليس الثياب المعهودة، وإنّما هو القلب، ثمّ يأتون إلىٰ ألفاظٍ قام البرهان الضروريّ علىٰ أنّها منقولة عن موضوعها في اللغة إلىٰ معنىً آخر، وهو: إيقاع الخشية علىٰ الحجارة، فيقولون: ليس هذا اللفظ منقولاً عن موضوعه، مكابرةً للعيان، وسعياً في طمس نور الحقّ، وإقراراً لعيون الملحدين الكائدين لهذا الدين!!ويأبىٰ الله إلّا أن يُتِمَّ نورَه، وبالله تعالى التوفيق). انتهىٰ كلام ابن حزم.

(د) ومن أسباب الخلاف في فهم القرآن والسنّة أيضاً: أنّ اللغة العربيّة قد يرد فيها العامّ مراداً به عمومه الشامل لكلّ ما يطلق اللفظ، وقد يرد فيها العامّ مراداً به بعض ما يدلّ عليه، وهو العامّ المخصوص.

١ ـ وقد يكون ذلك واضحاً لا يخفىٰ على أحدٍ، فلا يُخْتلفُ في معناه مثل: قوله تعالى: ﴿وما من دابّةٍ في الأرضِ إلّا علىٰ اللهِ رزقُها﴾[3] فهذا من العامّ المراد به

---

(١) هو أبو بكر، محمّد بن أحمد بن عبد الله المالكيّ الأُصوليّ من أهل البصرة، توفّي في حدود الأربعمائة (هـ). انظر: الإحكام لابن حزم وحواشيه ٤: ٣٣ وما بعدها.

(٢) البقرة: ٧٤. (٣) هود: ٦.

ظاهره، ولا خصوص فيه، ومثله: قوله تعالىٰ: ﴿يا أيُّها الناسُ إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثىٰ﴾[1]. أمّا قوله تعالىٰ: ﴿ما كانَ لأهلِ المدينةِ ومَنْ حولَهم من الأعرابِ أن يتخلَّفوا عن رسولِ اللهِ ولا يرغَبوا بأنفسِهم عن نَفسِهِ﴾[2] فهو بحسب اللفظ عامّ، ولكن يُراد به خصوص المطيقين غير ذوي الأعذار، ومثله: قوله تعالىٰ: ﴿الّذينَ قال لَـهُمُ الناسُ إنَّ الناسَ قدجَـمَعُوا لَكُم﴾[3].

٢ ـ وقد يكون المراد من اللفظ العام خفيّاً، فلا يُدْرىٰ هل يُحكم بعمومه أو بخصوصه؟ فمن الناس من يجريه علىٰ العموم حتّىٰ يتبيّن أنّه مخصوص، ومن الناس من يقول: هو خاصّ حتّىٰ يتبيّن عمومه، ومن الناس من يُوجب البحث قبل الحكم بأنّه عامّ أو خاصّ...الخ.

٣ ـ وممّا يتّصل بذلك: اختلافهم فيما إذا ورد الأمر باللفظ الموضوع للذكور هل يكون خاصّاً بالذكور دون الإناث حتّىٰ يقوم دليل علىٰ دخول الإناث فيه، أو يدخل فيه الإناث من أوّل الأمر حتّىٰ يأتي دليل علىٰ أنّهنّ غير داخلات؟

فالّذين يقولون بالأوّل يعتمدون في قولهم هذا علىٰ أنّ اللغة فرّقت بين الحديث عن الذكور والحديث عن الإناث، وجعلت لكلٍّ لفظاً خاصّاً به، فكما لا يجوز أن نفهم من الحديث عن النساء باللفظ الموضوع لهنَّ شموله للرجال بنفس اللفظ كذلك لا يجوز أن نفهم من الحديث عن الرجال باللفظ الموضوع لهم شموله للنساء بنفس اللفظ، ولكن نلتمس شمول الحكم للنساء من أدلّةٍ أُخرىٰ.

والّذين يقولون: يدخل الإناث فيما ذكر عن الرجال حتّىٰ يتبيّن أنّهنّ غير داخلاتٍ يعتمدون في ذلك علىٰ أنّ في اللغة العربيّة إذا اجتمع الرجال والنساء غلب الرجال، وتحدّثت عن الفريقين باللفظ الخاصّ بالرجال، والشريعة عامّة، والرسول

---

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) التوبة: ١٢٠.

(٣) آل عمران: ١٧٣.

مبعوث بها للرجال والنساء جميعاً، فالأصل في كلّ خطابٍ بها أن يوجّه إلىٰ سائر المكلَّفين والمكلَّفات. وإن جاء الخطاب للرجال خاصّة، لكن إذا تبيّن أنّ النساء غير داخلاتٍ في هذا الخطاب فاللفظ ـ حينئذٍ ـ خاصّ.

وابن حزمٍ من القائلين بالثاني:

ويترتّب علىٰ هذا كثير من الاختلاف في الفروع.

ومن كلام ابن حزمٍ في ذلك وهو يناقش مخالفيه[1] (فإن قالوا: فأوجبوا عليهنّ النفار للتفقّه في الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ أي: بعموم قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ولْتَكُنْ منكم أُمّةٌ يدعونَ إلىٰ الخيرِ ويأمُرُونَ بالمعروفِ وينهونَ عن المنكرِ﴾[3] ونحو ذلك من الخطاب الموجّه إلى الرجال ـ قلنا ـ وبالله تعالىٰ التوفيق ـ: نعم، هذا واجب عليهنّ كوجوبه علىٰ الرجال، وفَرْضٌ علىَ كلّ امرأةٍ التفقّهُ في كلّ ما يخصّها كما ذلك فرضٌ على الرجال. ففرض علىٰ ذات المال منهنّ معرفة أحكام الزكاة، وفرض عليهنّ كلّهنّ معرفة أحكام الطهارة، والصلاة، والصوم، وما يحرم من المآكل والمشارب والملابس، وغير ذلك كالرجال ولافرق، ولو تفقّهت امرأة في علوم الديانة للزمنا قبول نذارتها، وقد كان ذلك: فهؤلاء أزواج النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وسلم ـ وصواحبه قد نقل عنهنّ أحكام الدين، وقامت الحجّة بنقلهنّ، ولا خلاف بين أصحابنا وجميع أهل نحلتنا في ذلك، فمنهنّ ـ سوىٰ أزواجه ـ عليه السلام: أُمّ سليم، وأُمّ حزام، وأُمّ عطيّة، وأُمّ كرز، وأُمّ شريك، وأُمّ الدرداء، وأُمّ خالد، وأسماء بنت أبي بكر، وفاطمة بنت قيس، وبسرة، وغيرهنّ، ثمّ في التابعين: عَمرة، وأُمّ الحسن، والرباب، وفاطمة بنت المنذر، وهند الفراسيّة ـ أو القرشيّة ـ وحبيبة بنت ميسرة، وحفصة بنت سيرين، وغيرهنّ،

---

(١) الاحكام لابن حزم ٣: ٨١ وما بعدها.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) آل عمران: ١٠٤.

ولا خلاف بين أحدٍ من المسلمين قاطبةً في أنّهنّ مخاطبات بقوله تعالىٰ: ﴿وأقيموا الصلاةَ وآتوا الزكاةَ﴾[1] و﴿فَمَنْ شَهد منكُمُ الشهرَ فليَصُمْهُ﴾[2] و﴿ذَرُوا ما بقي من الرِّبا﴾[3] و﴿حُرِّمَتْ عليكُمُ المَيْتَةُ والدَمُ﴾[4] و﴿الَّذين يبتغون الكتابَ مما ملكت أيمانُكُم فكاتبوهم﴾[5] و﴿وأشهدُوا إذا تبايعتم﴾[6] و﴿ولله علىٰ الناسِ حِجُّ البيتِ﴾[7] و﴿وأفيضوا من حيثُ أفَاضَ الناسُ﴾[8] و﴿هل أنتم مُنْتَهُونَ﴾[9] و﴿ابتلُوا اليتامىٰ حتّىٰ إذا بَلَغوا النِكاحَ﴾[10] وسائر أوامر القرآن، وإنّما لجأ من لجأ الىٰ هذه المضايق في مسألةٍ أو مسألتين تحكَّمُوا فيهما وقلّدوا فاضطرّوا إلىٰ مكابرة العيان، ودعوىٰ خروج النساء من الخطاب بلا دليلٍ ...وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وإنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ ولِقَوْمِك﴾[11] وقال أيضاً: ﴿وأنْذِرْ عَشيرَتَكَ الأقربين﴾[12] فنادىٰ ـ عليه السلام ـ بطون قريشٍ بطناً بطناً، ثمّ قال: يا صفيّةَ بنت عبد المطّلب، يا فاطمةَ بنت محمّدٍ، فأدخل النساء مع الرجال في الخطاب الوارد كما ترىٰ...).

وعن أمّ سلمةَ زوج النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وسلّم ـ أنّها قالت: (كنت أسمع الناس يذكرون الحوض ، ولم أسمع ذلك من رسول الله صلّىٰ الله عليه وسلّم، فلمّا كان

---

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، والنساء: ٧٧.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) البقرة: ٢٧٨.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) النور: ٣٣.

(٦) البقرة: ٢٨٢.

(٧) آل عمران: ٩٧.

(٨) البقرة: ١٩٩.

(٩) المائدة: ٩١.

(١٠) النساء: ٦.

(١١) الزخرف: ٤٤.

(١٢) الشعراء: ٢١٤.

يوم من ذلك ـ والجارية تمشّطني ـ فسمعت رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلّم ـ يقول: «أيُّها الناس» فقلت للجارية: استأخري عنّي، قالت: إنّما دعا الرجال ولم يدعُ النساء، فقلت: إنّي من الناس).

واحتجّ بعضهم بقوله تعالىٰ: ﴿إنّ المسلمينَ والمسلماتِ والمؤمنينَ والمؤمناتِ﴾[1] فالجواب ـ وبالله تعالىٰ التوفيق ـ بإنّه لا ينكر التأكيد والتكرار، وقد ذكر الله تعالىٰ الملائكة، ثمّ قال: ﴿وجِبريلَ ومِيكالَ﴾[2] وهما من الملائكة.

ويكفي من هذا ما قدّمنا من أوامر القرآن المتّفق على أنّ المراد بها: الرجال والنساء معاً بغير نصٍّ آخر، ولا بيانٍ زائدٍ إلّا اللفظ. وكذلك قوله: ﴿واستشهدُوا شهيدينِ من رجالِكُم﴾[3] بيان جليّ علىٰ أنّ المراد بذلك: الرجال والنساء معاً؛ لأنّه لا يجوز في اللغة أن يخاطب الرجال فقط بأن يقال لهم: «من رجالكم»، وإنّما كان يقال: من أنفسكم. وبالله تعالىٰ التوفيق.

---

(١) الأحزاب: ٣٥.

(٢) البقرة: ٩٨.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

مَعَ مُصطَلَحِ الفِطرَة

قسم الدراسات والبحوث

في المجمع العالمي للتقريب - قم

كثر استعمال مصطلح «الفطرة» في ميدان الدراسات الإسلاميّة، وقد ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم مرّةً واحدةً في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1].

يقول «بلوتارك» المؤرّخ الأغريقيّ الشهير: (...من الممكن أن تجد مدناً بلا أسوارٍ، ولا ملوكٍ، ولا ثروةٍ ولا آدابٍ، ولا مسارح، ولكنّ أحداً لم يَرَ قطّ مدينةً بلا معبدٍ، أو مدينةً لا يمارس أهلها عبادةً)[2]. وهذه العبارة القديمة صحيحة...وهي تُنبئ بأنّ الشعور الدينيّ أمر ينبع من الفطرة أو يعود اليها.

وفي فطرة الإنسان..في الجزء الداخليّ من روحه يوجد هذا الميل الىٰ العبادة. فلقد سأل فرعون موسىٰ سؤالاً عن الله تعالىٰ قال: ﴿فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ﴾؟ قال: ﴿ربُّنا الّذي أعطىٰ كلّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمّ هدىٰ﴾[3].

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) أديان العرب في الجاهلية لمحمّد نعمان الجارم.

(٣) طه: ٤٩-٥٠.

إنّ جميع الموجودات وكلّ الأشياء ـ بما فيها الإنسان وطبقاً للنصّ القرآنيّ ـ تعيش في ظلّ هدايةٍ تكوينيّةٍ فطريّةٍ،فهي هداية تقودها إلىٰ الله،ولقد منح الله تبارك وتعالىٰ جميع الكائنات هذه الموهبة دون تفرقةٍ، أي: أنّه منحهم هذه النعمة بشكلٍ عامٍّ، فلم يخلق جماعةً علىٰ فطرة الإيمان وجماعةً أُخرىٰ علىٰ غريزة الإلحاد أو الكفر، كلّا، إنّما هي فطرة واحدة فطر الناس عليها.

كما ورد مصطلح «الفطرة» في بعض الأحاديث الشريفة نورد منها ما يلي:

قال صلّى الله عليه وآله : «أفضل ما يتوسّل به المتوسّلون: كلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملّة»[1].

وقال صلّى الله عليه وآله : «ما من مولودٍ إلّا ويولد علىٰ الفطرة، ثمّ أبواه يُهوّدانه أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه». وهذا يعني: أنّ فطرة الله هي: التوحيد الخالص.

وقال الإمام عليّ عليه السّلام : «وجبّار القلوب علىٰ فطرتها»[2].

المعنىٰ اللغويّ

إنّ المعاجم اللغويّة لا تضع أيدينا علىٰ المعنىٰ اللغويّ المراد بمفهومه الدقيق لتعريف «الفطرة»، وإنّما تكشف لنا عن الوجوه المتشعّبة لمعاني هذه الكلمة؛ لأنّ مهمّتها هي: ضبط الألفاظ، لا تحديد معانيها، فالّذي يراجع معنىٰ «الفِطرة» في قواميس ومعاجم أهل اللغة يجد لها معانٍ عديدة.

قال الأزهريّ: (قال ابن عبّاس: كنت ما أدري ما فَطْر السماوات والأرض، حتّى احتكم إليَّ أعرابيّان في بئرٍ، فقال أحدهما: أنا فَطَرتُها، أي: أنا ابتدأت حفرها)[3].

---

(١) مجمع البحرين للطريحيّ ٣: ٤٤٠

(٢) عوالي اللئالي ١: ٣٥ ح١٨، والفطرة للشهيد الشيخ المطهّري: ١٤، ونقل الحديث عن ابن الأثير.

(٣) تهذيب اللغة للأزهريّ: «مادّة فطر».

وأخبرني المُنذريّ، عن أبي العبّاس أنّه سمع ابن الأعرابيّ يقول: أنا أوّل من فَطَر هذا، أي: ابتدأه.

وقال صاحب اللسان في شرح قوله صلّى ٱلله عليه وآله : «كلّ مولودٍ يولد علىٰ الفِطرة»، قال: (الفَطر: الابتداء والاختراع)[1].

وقال الراغب[2]: (الفِطْرَة: الحالة: كـ «الجِلْسَة» و«الرِكْبَة»).

وقال أيضاً: (وفَطَر الله الخلقَ، وهو: إيجاده الشيء وإبداعه علىٰ هيئةٍ مترشّحةٍ لفعلٍ من الأفعال، فقوله: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَاسَ عَلَيْهَا﴾ هي: ما ركّز فيه من قوّته علىٰ معرفة الإيمان المشار اليه بقوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾[3]. وقال: ﴿الْحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[4].

ولابدّ لنا هنا أن نشير الىٰ أنّ «فِطْرَة» على وزن «فِعْلَة» وهي: «الصيغة» الّتي تدلّ علىٰ «الهيئة» أو «الحالة»، وهذا يعني: أنّ الله ابتدأ خلق الناس علىٰ هيئةٍ وحالةٍ، ولابدّ أن تكون هذه الهيئة والحالة لها صلة بالدِين، وذلك يُفهم من سياق الآية، حيث يقول عزّ من قائل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ...﴾.

فـ «الفطرة» إذن: حالة وهيئة دينيّة خُلِق عليها الناس ابتداءً، ولكن ماذا تعني هذه الحـالة الدينيّة؟ فاذا رجعنا الىٰ النصوص فإنّ أوّل ما يتبادر الىٰ الذهن من الحـديث المشهـور: «كـلّ مولـودٍ يولد علىٰ الفطرة فأبواه يُهوّدانه، أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترىٰ فيها جدعاء»[5].

وفي لفظ مسلم: «مـا من مولـودٍ يولد إلّا يولد علىٰ الفطرة فأبواه يُهوّدانه،

---

(١) لسان العرب لابن منظور «مادّة فطر».

(٢) مفردات الراغب للأصفهانيّ: ٣٨٢.

(٣) الزخرف: ٨٧.

(٤) فاطر: ١.

(٥) صحيح البخاري ٣: ١٩٧.

ويُنصّرانه، ويُمجّسانه كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء»[1].

فالأبوان لم يغيّرا فطرة ولدهما، ولم ينزعاها منه؛ وذلك لأنّ الفطرة أمر ثابت لا يستطيع أحد أن يغيّره أو أن يبدّله، وإنّما كان فعل الأبوين مقتصراً علىٰ توجيه ولدهما الىٰ الطريقة الّتي يريدان أن يُشبعا ولدهما غريزة التديّن عنده بعد أن كبر. فاليهوديّ يزّين لولده طريقة الإشباع الّتي يُشبع بها اليهود هذه الغريزة. والنصرانيّ يحبّب لولده الطريق الّتي يُشبع بها النصارىٰ غريزة التديّن عندهم. والمجوسيّ يوجّه ولده الىٰ أن يُشبع غريزة التديّن عنده حسب إشباع المجوس لها. وهكذا كلّ مِلّةٍ تزيّن لأبنائها طريقة الإشباع الخاصّة بها حسب معتقدها.

وعلىٰ هذا الأساس: فإنّ كلّ آيةٍ أو كلّ حديثٍ يدلّ علىٰ وجود انحرافٍ في الفطرة عند الإنسان فلا يعني ذلك أنّ الانحراف قد حصل بسبب تغيير الفطرة عنده؛ ذلك لأنّ الفطرة أمر ثابت لا يتغيّر ﴿فطرَةَ اللهِ الّتي فطرَ الناسَ عليها..﴾ وإنّما يكون الانحراف قد حصل بسبب الإشباع الخاطئ أو الإشباع الشاذّ ـ الإشباع المحرّم ـ الّذي أشبع الإنسان غريزة التديّن لديه.

وأنّ كلّ توجيهٍ قد ورد في آيةٍ أو في حديثٍ ويطلب فيه الاستقامة علىٰ الفطرة فإنّما يعني: الاستقامة على الإشباع الصحيح لهذه الفطرة، ولم يرد أيّ دليلٍ علىٰ أنّ الإنسان مسؤول أو محاسب علىٰ وجود الفطرة، أو الغريزة، أو الحاجة العضويّة الّتي عنده؛ وذلك لأنّ وجود الأُمور الفطريّة عند الإنسان إنّما يقع في الدائرة القسريّة والّتي فرضت علىٰ الإنسان فرضاً. والإنسان لا يستطيع إلّا أن يخضع لهذه الدائرة القسريّة الّتي فرضت عليه، ومن ثمّ فإنّه غير محاسبٍ ولا مسؤولٍ عن وجود الأُمور الفطريّة عنده، وإنّما الأدلّة كلّها تنصبّ علىٰ طريقة إشباع الإنسان لهذه الأُمور الفطريّة؛ وذلك لأنّ طريقة الإشباع للحاجات العضويّة والغرائز إنّما تقع في الدائرة الإراديّة الّتي

---

(١) صحيح مسلم ٧: ٢٠٤.

منحها الله للإنسان وجعلها حسب إرادته واختياره، فاذا أشبع الإنسان هذه الغرائز بغير الطريقة الّتي حدّدها له الشارع فإنّه يكون مسؤولاً عن هذا الإشباع الخاطئ، الواقع في الدائرة الاختياريّة عنده.

والأمور الفطريّة كما أنّها موجودة عند كلّ إنسانٍ فإنّه يُضاف الىٰ ذلك أنّها من الأُمور الثابتة له، فلا تتبدّل ولا تتغيّر، ولا يستطيع أحد أن يغيّر الأُمور الفطريّة عند الإنسان: ﴿لا تبديلَ لخلقِ اللهِ ذلك الدينُ القيّمُ ولكنّ أكثرَ الناسِ لا يعلمونَ﴾.

آراء العلماء في معنىٰ « الفطرة » :

الفطرة مع مولد البشريّة كان ميلاد عقلها وميلاد عقيدتها. واذا كان الإنسان - كما يقولون -: مدنيّاً بطبعه فهو متديّن بفطرته، فالدين متأصّل في النفوس، والاعتراف بالربوبيّة مستقرّ في أعماق البشر منذ الأزل.

فالدين القيّم هو: «فِطرة الله، وصِبغة الله»، وأنّ الأناسيّ جميعاً خلقوا علىٰ هذه الفطرة الدينيّة، وعلىٰ تلك الجبلّة القائمة علىٰ معرفة الله والاعتراف به: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِينُ القَيِّمُ﴾[1].

ولقد سُئِل العلماء والعارفون فيما بعد عن معنىٰ الآية؟ فقالوا: فَطرهم علىٰ التوحيد عند أخذ الميثاق أو العهد عليهم، وعلىٰ معرفته بأنّه ربّهم.

إنّ الآية تفسّر نفسها بنفسها، إذ أنّ الفطرة هي: الدين الحنيف، هي: (الإسلام، هي: التوحيد، هي: البداءة الّتي ابتدأهم الله عليها، ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء، والىٰ ما يصيرون عليه عند البلوغ)[2].

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) تفسير القرطبيّ ١٤: ٢٥.

وقال القرطبيّ أيضاً عندما ينقل آراء العلماء: (هي: الخلقة الّتي خلق عليها المولود في المعرفة بربّه، فكأنّه قال: كلّ مولودٍ علىٰ خِلقةٍ يعرف بها ربّه اذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد: خِلقةً مخالفةً لخلقة البهائم الّتي لا تصل بخلقتها الىٰ معرفته. واحتجّ هؤلاء بقوله تعالىٰ: ﴿الحَمدُ لله فاطرِ السمٰواتِ والأرضِ﴾ يعني: خالقهنّ، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَمَالِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ يعني: خلقني. وبقوله تعالىٰ: ﴿الّذي فطرهُنّ﴾ يعني خلقهنّ، فقالوا: الفطرة: الخلقة، والفاطر: الخالق، وأنكروا أن يكون المولود يُفطر علىٰ كفرٍ أو إيمانٍ أو معرفةٍ أو إنكارٍ. قالوا: وإنّما المولد علىٰ إسلامه في الأغلب خِلقةً وطبعاً وبنيةً ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثمّ يعتقدون الكفر والإيمان بعد البلوغ اذا ميّزوا..)[1].

وقال بعض المفسّرين: (ليس المراد بقوله تعالىٰ: ﴿فَطَرَ النّاسَ عليها﴾ وقوله صلّى ألله عليه وآله : «كلّ مولودٍ يولد علىٰ الفطرة» العموم، بل المراد بالناس: المؤمنون، إذ لو فطر الجميع علىٰ الإسلام لَمَا كفر أحد، وقد ثبت أنّه خلق أقواماً للنار...)[2].

وعلىٰ هذا، فكيف يكفر الناس بالخالق الرحيم رغم أنّه فطرهم علىٰ ما فيه سعادتهم وخيرهم، وهو: التوحيد؟!

وعند الرجوع الىٰ شروح الأحاديث يتبيّن: أنّ معظم العلماء يميلون الىٰ أنّ المراد بالفطرة هنا: الإسلام، أو التوحيد وعدم الشرك. وعلىٰ هذا الأساس يكون الإسلام الّذي فُسّرت به «الفطرة» إنّما هو: التوحيد الفطريّ الغريزيّ الّذي ابتدأ الله به الخلق، وليس المقصود به كلّ تعاليم الإسلام الّتي فهمها بعضهم وأورد علىٰ أساسها اعتراضاته، ولكن ممّا يُقطع به إنّما هو: الفطرة ـ الإسلام ـ كما تحدّثت به الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ

---

(١) تفسير القرطبيّ ١٤: ٢٥.

(٢) مجلّة المقتطف، نقلاً عن التفسير الكبير للفخر الرازيّ، وتفسير الميزان للعلّامة الطباطبائيّ.

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...﴾[1].

وتفيد الآية: أنّ هذه الشهادة الّتي شهدناها هي: شهادة ملزمة سوف تسدّ باب العذر في يوم القيامة في وجه المبطلين والمشركين، فلا يحقّ لهم أن يدّعوا عدم العلم بهذا العهد أو الميثاق. وعلىٰ هذا الأساس نفسه نفهم الأحاديث الشريفة الواردة بهذا الخصوص، فالمقصود بالتنصير، والتهويد، والتمجيس، والتشريك: محاولة طمس التوحيد الفطريّ الّذي ولد عليه كلّ مولود، فالتوحيد مفترق الطريق بين الإسلام والأديان الاُخرىٰ.

التوحيد ليس خاصا بالإنسان ، أو « فطرية التوحيد وأصالته » :

التوحيد الفطريّ ليس خاصّاً بالإنسان، بل هو مشترك بينه وبين الكون كلّه «موحّد بهذا المعنىٰ»؛ لأنّ الله فطره علىٰ ذلك، بل أنّ هذا الكون كلّه إنّما قام ووجد لأنّه صادر عن إلهٍ واحدٍ كما قال تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ..﴾[3]. وقال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[4]. وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[5].

وقال تعالىٰ: ﴿وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾[6].

---

(١) الأعراف: ١٧٢ و١٧٣. (٢) الأنبياء: ٢٢. (٣) المؤمنون: ٧١.
(٤) آل عمران: ٨٣. (٥) الحجّ: ١٨. (٦) الرعد: ١٥.

وهذه النظرية قد انتصر لها جمهور كبير من علماء الأجناس، وعلماء الإنسان، وعلماء النفس، ومن أشهر مشاهيرهم: «لابنغ» الّذي أثبت وجود عقيدة «الإله الأعلىٰ» عند القبائل الهمجيّة في أُستراليا وأفريقيا، وأمريكا، ومنهم: «شريدر» الّذي أثبتها عند الآرية القديمة، و«برُوكلمان» الّذي أكّد وجودها عند الساميّين قبل الإسلام، و«لِرُوا» و«كاتَرفاج» عند أقزام أواسط أفريقيا، و«شميث» عند الأقزام وعند سكان أُستراليا الجنوبيّة[1].

وهكذا نرىٰ: أنّ التوحيد الفطريّ توحيد مشترك بين المخلوقات كلّها، يستوي فيه الإنسان مع غيره. ومن هنا، فلا يترتّب علىٰ مثل هذا التوحيد أوامرٌ أو نواهٍ، كما لا تُبتنىٰ عليه أحكام تشريعيّة: كالميراث أو غيره، وبالتالي فليس هناك مسؤوليّة من ثوابٍ أو عقـابٍ؛ لأنّ منـاط ذلك هو العقل والإدراك، والأمر هنا منوط بالفطرة والغريزة. وعلىٰ هذا، فإنّ الاعتراضات الّتي أُوردت علىٰ تفسير الفطرة بالإسلام كأن تقـوّلوا بأنّ الإسلام فرائض وأركان، وواجبات ووعي لوجود الله، وفهمُ حياة كلّ مخلوقٍ في شؤونه الخاصّة، وفي صلته بخالقه حسب ما تشير اليه الآية: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ اِلَىٰ النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[2].

فالهـداية الفـطريّة الإنسـانيّة تشـمـل معرفةً مجملةً بالخير والشرّ، والتقوىٰ والفُجور، وذلك ما يفهم من صريح قوله تعالىٰ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا...﴾[3]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[4]. ولعلّ من هذا القبيل ما ورد في قول الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «عشر من الفطرة». وحيث قال في ليلة الإسراء والمعراج عندما فضّل

(١) راجع المدخل لدراسة الأديان لمحمّد بن فتح الله بدران، واليهوديّة أنثروبولوجيا للدكتور جمال حمدان، وتأريخ العرب قبل الإسلام للدكتور جواد عليّ.

(٢) النحل: ٦٨.

(٣) الشمس: ٧.

(٤) البلد: ١٠.

اللهن علىٰ الخسر: «ولقد اخترنا الفطرة»، فكأنّ صواب الأعمال ممّا يهتدي اليها الإنسان بمعرفته الفطريّة الأوّليّة قبل أن تؤكّدها الرسالات السماويّة.

الفطرة توحيد جبلّي :

الدين مرتكز في الطباع، مترسّب في الأعماق منذ الإنسان الأوّل، بل منذ الأزل، منذ الميثاق الأوّل، ولله سبحانه وتعالىٰ مواثيق وعهود وعقود أخذها علىٰ الأناسيّ جميعاً؛ ليوفوا بها ويعملوا بمضامينها، فيضمن لهم الأمن والأمان في الاُولىٰ، والفوز والنجاة في الاُخرىٰ.

والفطرة تعني: ما عليه المخلوقات من خصائصَ خَلْقيّةٍ، فاذا ما أردنا إدراك غريزة التديّن ـ والّتي هي من الفطرة ـ فإنّ الواجب علينا أن نسلّط تفكيرنا علىٰ تلك الخصائص الخَلْقيّة الموجودة عند الإنسان؛ وذلك لأنّ الفطرة هي أصل الخلقة وما ركّب في الخلق من خصائص خلقيّة ثابتة. فكأنّ إدراك وجود أيِّ أمرٍ فطريٍّ إنّما يكمن في إدراك ما عليه المخلوق نفسه من خصائص وميّزات خَلْقيّة، وأنّ من الاُمور الّتي اختصّ بها الإنسان «غريزة التديّن»، وهي: إحدىٰ خصوصيّاته بوصفه إنساناً، لا بوصفه مؤمناً أو كافراً، فهي مثل: غريزة بقاء النوع الّتي من مظاهرها: الميل الجنسيّ، فهذه الغريزة موجودة كذلك عند كلّ إنسانٍ، سواء كان مسلماً أو كافراً.

وغريزة التديّن تقع في الدائرة الإراديّة الّتي منحها الله الإنسان، ولهذا فإنّ الإنسان مسؤول ومحاسب علىٰ طريقة إشباعه لغرائزه وحاجاته العضويّة اذا أشبعها الإشباع غير الصحيح أو المحرّم، ولهذا فإنّنا نجد أنّ صدر الآية يطلب من الإنسان الاستقامة علىٰ الإشباع الصحيح لغريزة التديّن عنده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ...﴾.

والإشباع الصحيح لهذه الغريزة إنّما يكون بعبادة الله وحده، والاستقامة علىٰ هذه العبادة، فاذا أشبع الإنسان غريزة التديّن بعبادة الله وحده كان مؤمناً مستقيماً علىٰ الطريقة الصحيحة في إشباع هذه الغريزة.

وأمّا اذا أشبعها بعبادة غير الله فقد انحرف عن الاستقامة، ووقع في الكفر أو الشرك، فالله تبارك وتعالىٰ لم يطلب من الإنسان أن تكون عنده غريزة التديّن، وإنّما طلب منه أن يشبع هذه الغريزة الموجودة عنده فطرياً إشباعاً صحيحاً.

أمّا الحديث: فيقرّر كذلك أنّ غريزة التديّن موجودة عند كلّ إنسانٍ: «كلّ مولودٍ...» ، وبيّن أنّ الانحراف والضلال إنّما يحصل عند إشباع الإنسان هذه الغريزة الإشباع الخاطئ، أو الإشباع المحرّم تبعاً لإرادة أبويه وإرشادهما له الىٰ الطريقة التي يريد أن يُشبعا ولدهما غريزة التديّن بها. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه.

هناك عهد أكبر وميثاق ربّانيّ أخذه الله علىٰ الناس جميعاً وهم في ظهر الغيب، وفي ظهور آبائهم في اللحظات الأُولىٰ عند بدء الخليقة، وعند ظهور البشريّة؛ لتؤمن البشريّة بوجوده وتعترف بألُوهيّته: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[1].

فالفطرة توحيد جبليّ لله، ومعرفة أوّليّة؛ ولأنّها أمر غريزيّ يولد بولادة البشر، وجزء كامن في نفس البشر، وهذا ما تؤكّده آية الفطرة نفسها: ﴿فأقِمْ وجهك...﴾، وسطر الآية: ﴿فِطرةَ اللهِ﴾ يدلّ علىٰ أنّ الفطرة غير قابلةٍ للتبديل، بل هي حاضرة أبداً في النفس الإنسانيّة ويشعر بها الفرد وإن سلك سلوكاً يخالفها، فهي إذاً شديدة الالتصاق، ولكنّ الغفلة عنها بعد الكِبَر أمر ممكن الحدوث، ولهذا قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿وإذ أخذ ربُّك﴾ حتىٰ لا نغفل عن ذلك، وأخذ الميثاق علينا؛ لأنّ الحواسّ لا تتأمّل ولا تشاهد ولا تسمع ولا تعي، ولا تهتدي الىٰ التوحيد، ولا شكّ أنّها تسبّب للفرد غفلةً كبرىٰ عن حقيقةٍ محسوسةٍ نشاهد آثارها بالسمع، والبصر، والعقل، والقلب. ولهذا قال سبحانه: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

والأبْصَارَ وَالأفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرون﴾[1]. وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقد ذَرَأنا لجهنّم...﴾[2].

وقد تكون الغفلة بعدم استعمال الحواسّ عقوبةً إلٰهيّةً للّذين ينحرفون عن طريق الإيمان كما في قوله تعالىٰ: ﴿إنَّ الّذينَ لا يُؤمِنونَ بآيَاتِ اللهِ لا يَهدِيهِمُ اللهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أليمٌ...﴾[3].

وقد وصف القرآن الكريم أكثر الناس بأنّهم لا يعلمون؛ لغفلتهم عن الحقائق، وتعلّقهم بالظواهر، حيث يقول عزّ شأنه: ﴿وَعْدَ اللهِ لا يُخلِفُ اللهُ وَعدَهُ...﴾[4].

ومن الناس ـ أيضاً ـ من لا يستخلص العبر والنتائج من الحوادث التأريخيّة الّتي تكون آثارها شاهدةً علىٰ سلوكهم كما حدث لفرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ...﴾[5]، وقوله تعالىٰ: ﴿إنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا...﴾[6].

فبالإضافة الىٰ الفطرة التوحيديّة ـ والّتي هي غريزة وجبلّة في الإنسان ـ فإنّه سبحانه وتعالىٰ أرسل الرُسُلَ ونزّل الكتب الّتي تؤكّد ما يشعر به غريزةً وفطرةً، وما يلاحظ بعقله وحواسّه، ولا تكمل مسؤوليّة الإنسان إلّا بعد إرسال الرسل مبشّرين ومنذِرين: ﴿رُسلاً مبشّرِينَ ومنذرِين...﴾[7].

ووصف الله سبحانه وتعالىٰ الغافلين عن استعمال الحواسّ واعترافهم بذنبهم: ﴿وقالوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ...﴾[8].

يقول الشيخ محمّد عبده: (إنّ غرائز البشر وحدها ليست كافيةً في توجيه

---

(١) النحل: ٧٨.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) النحل: ١٠٤ ـ ١٠٨.

(٤) الروم: ٦.

(٥) يونس: ٩٢.

(٦) يونس: ٧.

(٧) الأعراف: ١٣٦ و١٤٦.

(٨) الملك: ١٠ و١١.

أعمالهم الىٰ ما فيه صلاحهم، فلابدّ لهم من هدايةٍ أُخرىٰ تعليميّةٍ تتّفق مع القوّة المميّزة لنوعهم، وهي: قوّة الفكر والنظر، وتلك الهداية التعليميّة هي: هداية الرسل منهم، والكتب الّتي ينزّلها الله عليهم)[1].

مادة « فطر » في القرآن الكريم :

لقد استعملت مادّة «فطرة» في القرآن الكريم في معرض الإشارة الىٰ خلق السماوات والأرض والإنسان، ففي خلق الإنسان نجد الأيات التالية:

قال تعالىٰ: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الّتي فَطَرَ النَاسَ عَلَيْهَا...﴾[2].

وقال تعالىٰ: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾[3].

وقال تعالىٰ: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ ما جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا..﴾[4].

وقال تعالىٰ: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ الَّذِي فَطَرَنِي﴾[5].

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَالِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[6].

وقال تعالىٰ: ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾[7].

وفي مجال خلق السماوات والأرض نجد الآيات التالية:

قال تعالىٰ: ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ...﴾[8].

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرَ السَمٰوَاتِ وَالأرضِ..﴾[9].

وقال تعالىٰ: ﴿فَاطِرَ السَمٰوَاتِ والْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُنْيا والآخِرَةِ...﴾[10].

---

(١) تفسير المنار لمحمّد عبده ٢ : ٢٨٧.
(٢) الروم. ٣٠
(٣) الإسراء: ٥١.
(٤) طه. ٧٢
(٥) هود: ٥١.
(٦) يس: ٢٢.
(٧) الزخرف: ٢٧.
(٨) الأنبياء: ٥٦.
(٩) الأنعام: ١٤.
(١٠) يوسف: ١٠١.

وقال تعالىٰ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ..﴾[1].

وقال تعالىٰ: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ...﴾[2].

وقال تعالىٰ: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ...﴾[3].

وقال تعالىٰ: ﴿فَاطِرُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً...﴾[4].

ومن خلال النظر في آيات المجموعتين السابقتين نرىٰ: أنّ كلمة «فطر» و«فاطر» وردتا وصفاً لفعل الله تعالىٰ الّذي لا يقدر أحد من خلقه علىٰ مثله، بل يستدلّ في مثل هذا الفعل علىٰ وحدانيّته تعالىٰ؛ لأنّ فيه ما يشيء بقدرته وتفرّده، وبديع صنعه، وحسن صبغته.

في البدء كان الله، ولا شيء مع الله، ولا شيء غير الله، قائم بنوره وكبريائه وحده.

استغنىٰ بذاته عمّن سواه، وافتقر اليه ما عداه، وما كان هناك سواه، ولا كان هناك ما عداه.

يقول العارفون بالله: ذَكَرَنا اللهُ قبل أن نذكره، وعرَّفَنا قبل أن نعرفه، وأعطانا قبل أن نسأله، ورحمنا قبل أن نتضرّع اليه...كيف نسمح لقلوبنا أن يكون فيها سواه؟

أمّا كلمة «يتفطّرنَ» في قوله تعالىٰ: ﴿تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ...﴾[5] وقوله تعالىٰ: ﴿تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِ...﴾[6]. وكلمة «انفطرت» في قوله

(١) ابراهيم: ١٠.
(٢) فاطر: ١.
(٣) الزمر: ٤٦.
(٤) الشورىٰ: ١١.
(٥) مريم: ٩.
(٦) الشورىٰ: ٥.

تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾[1]. وكلمة «فطور» في قوله تعالى: ﴿...فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾[2] وكلمة «مُنفَطِر» في قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنفَطِرٌ بِهِ...﴾[3].

فإنّها في كلّ هذه الآيات تدلّ علىٰ عكس ما تقدّم من حسن الخلق وإتقان الصنع؛ لأنّها وردت في مجال الدمار والهلاك.

روي عن الرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ أنّه قال: « أفضل ما يتوسّل به المتوسّلون: كلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملّة » / مجمع البيان من تفسير القرآن ١ : ٨٠ مقدمة الكتاب

---

(١) الانفطار: ١.

(٢) الملك: ٣.

(٣) المزّمّل: ١٨.

دعوة إلى العلماء والباحثين

يسر أسرة مجلة «رسالة التقريب» أن تقدّم لقارئيها الأفاضل هذاالعدد ، لذا نهيب بالسادة أصحاب الأقلام الملتزمة ان يتحفونا بنتاجاتهم القيمة وفقاً للضوابط أدناه:

١ ـ انسجام المقالة مع أهداف المجلة وخطها العام، وبالدرجة الأولىٰ تحقيق التقريب بين المذاهب الإسلامية، ووحدة الأمة، وتعزيز أواصر الاخوّة.

٢ ـ ان تعالج الموضوعات الاساسية والمهمة في الفكر الإسلامي، ولاسيما القضايا والمشكلات المعاصرة مع تقديم الحلول.

٣ ـ اتصاف البحث (مادةً وعرضاً) بالموضوعية، والأصالة، واتباع المنهج العلمي من حيث التخريج، والاسناد، والتوثيق، خصوصاً في الابحاث المقارنة، وتجنّب اسلوب السرد والخطابة.

٤ ـ يجب ان يوثّق البحث بمراجع ومصادر مع ذكر تاريخ ومكان النشر.

٥ ـ أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتابٍ أو مجلةٍ أو أية نشرةٍ أخرى.

٦ ـ اذا ارتأت المجلة تبديل أو تغيير أو حذف فذاك لها.

٧ ـ البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها.

٨ ـ ومن خلال التنوع في أبواب المجلة تتضح سعة دائرة مجالات الكتابة المطلوبة والمرغوبة لدينا.

والله المسدّد وهو وراء القصد .

* *



MAJ'MA-UL-ALAMY LETTAQRIB

BAINE-L-MAZAHEBEL ISLAMIYA

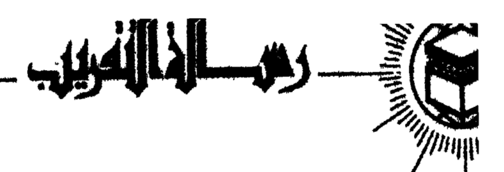
THE WORLD ASSEMBLY
FOR
THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS

MESSAGE OF REAPPROCHMENT

DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS

No : 2 moharram Al - haram

A . H 1414 - A . D 1993



قيمة الاشتراك

الاسم: الوظيفة:

مدة الأشتراك من: الى:

العنوان:

الدولة: المدينة:

الاشتراك السنوي

داخل ايران (بالتومان)	٣٠٠
باقي دول العالم (بالدولار او ما يعادله)	٢٥

الجمهورية الاسلامية في ايران

طهران، ص. ب: ١١٣٦ - ١٣١٨٥

☎ : ٦٤٠٧٨٩٩، ٦٤٠٣٦٥٣ فاكس: ٦٤٦١٨٣٨



RISALATUT - TAQRIB

SUBSCRIPTION FORM

NAME: ....

PROFESSION: ....

PRIOD: FROM **TO**..............................

ADDRESS: ....

CITY: **COUNTRY:** ....

YEARLY SUBSCRIPTION

IRAN (RIALS)	2000
REST OF WORLD ($)	25

P.O. BOX: 13185 - 1136 FAX: 6461838
TEHRAN
ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN





MAJMA-UL-ALAMY LETTAQRIB

BAINE-L-MAZAHEBEL ISLAMIYA

THE WORLD ASSEMBLY
FOR
THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS

RISALATUT - TAQRIB
MESSAGE OF REAPPROCHMENT

DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND
REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS

No : 2 moharram Al - haram

A. H 1414 - A . D 1993